

MESA COORDENADA – DEMOCRATIZAÇÃO CULTURAL E POLÍTICAS PÚBLICAS: UM DEBATE INTERDISCIPLINAR

Resumo: O objetivo desta mesa coordenada é debater conceitos e práticas que fundamentam as políticas públicas para a cultura. Os pesquisadores nela reunidos são do coletivo RAP (Reflexão, Ação e Política) que, no momento, se organizam em torno do projeto de pesquisa "Democratização e Políticas Públicas para a Cultura: Um Debate Interdisciplinar", com apoio do Edital Pró-Cultura CAPES-MinC de 2009, tendo como foco o estudo das políticas públicas para a cultura vis-à-vis ações articuladas pelos mais diversos movimentos sociais, algumas das quais em parceria com instâncias acadêmicas. O debate proposto busca estimular a reflexão crítica sobre as políticas culturais, entendendo a cultura como um tema necessariamente político, bem como a formulação de propostas no sentido de sua democratização.

Palavras-chave: cultura, democratização cultural, políticas públicas

SOBRE PERFUMES E ESSÊNCIAS: O LUGAR DA CULTURA NA HISTÓRIA

Adriana Facina¹

Resumo: O objetivo deste trabalho é problematizar a idéia de cultura e sua historicidade, sob uma perspectiva materialista. Com base em autores como Raymond Williams e Terry Eagleton, essa perspectiva busca se distanciar tanto do culturalismo de matriz idealista que percebe a cultura como esfera a parte da sociedade, quanto de um materialismo mecanicista que a vê como dimensão secundária e subordinada da vida social.

Palavras-chave: cultura, conflitos, totalidade

Não foram poucas as vezes que orientandos meus, de graduação ou pós-graduação, ouviram, em tom jocoso, professores do meu departamento, supostamente marxistas, afirmarem que eles (e, por extensão eu, sua orientadora) pesquisavam a “perfumaria” da História. Afinal, temas como literatura e música popular pareciam a esses professores como menos relevantes do que as estruturas econômicas ou os

¹ Professora do Departamento de História da UFF, pós-doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ e membro do Grupo de pesquisa RAP (Reflexão, Ação e Política). Este grupo reúne pesquisadores da UFRJ, UERJ e UFF, desenvolve o projeto de pesquisa "Democratização e Políticas Públicas para a Cultura; Um Debate Interdisciplinar, com apoio do Edital Pró-Cultura CAPES-MinC de 2009, tendo como foco o estudo das políticas públicas para a cultura vis-à-vis ações articuladas pelos mais diversos movimentos sociais, algumas das quais em parceria com instâncias acadêmicas. Email: adriana.facina@hotmail.com



movimentos políticos num sentido estrito. Esses sim essenciais para o entendimento dos processos históricos. Na sua concepção, que Raymond Williams chamaria de materialismo vulgar, a cultura, como super-estrutura, é apenas um reflexo de coisas que acontecem na infra-estrutura, na base material da sociedade. Nesse sentido, ela é sempre uma derivação sem autonomia e sem grande relevância para o entendimento de uma totalidade social.

A metáfora do perfume é perfeita para ilustrar essa concepção. Elevado, etéreo, supérfluo, sem materialidade, assim como a arte e a cultura quando entendidas como esferas isoladas da dinâmica social. Ainda de acordo com Raymond Williams (1979), essa concepção dualista que opõe cultura e sociedade é compartilhada por correntes filosóficas aparentemente opostas: o materialismo vulgar e o idealismo. Se o materialismo vulgar vê a cultura como reflexo, desprovida de autonomia e sem relevância para a compreensão da sociedade, o idealismo percebe essa esfera como sendo dotada de absoluta autonomia em relação à vida material, pois é o mundo das idéias que de fato existe para os sujeitos históricos. Embora com sinais trocados, ambas as correntes vêem cultura e sociedade como instâncias separadas, rompendo com a idéia de totalidade.

Esse dualismo, bem como algumas ambigüidades presentes no debate sobre a questão cultural, se relacionam com a própria história do surgimento da idéia de cultura.

A idéia de cultura: tensões e contradições

Cultura é um termo que se origina como derivado da natureza e se refere ao processo de cultivo da terra, de agricultura. Portanto, como chama a atenção Terry Eagleton, (2005), ele denotava um processo completamente material e que depois tornou-se metáfora para as coisas do espírito. Ao longo de seu desenvolvimento histórico, curiosamente, Cultura passou a significar algo contrário à natureza e um campo separado da vida material. Na transposição do trabalhar a terra para o cultivar das mentes essa materialidade do termo se perdeu.

Por outro lado, Cultura indica um processo, algo que não é espontâneo, por mais que possa parecer natural. Nenhum ser humano nasce culto e, ainda que nossos hábitos culturais possam parecer parte de nossa natureza, eles são constructos histórica e socialmente situados. Assim, mesmo que a materialidade da cultura seja obscurecida

por concepções radicalmente idealistas, ela está sempre presente nessa dimensão processual.

Uma outra questão importante é que a idéia de cultura se constitui contemporaneamente a partir de três acepções fundamentais que, por vezes, são conflituosas entre si. A primeira está associada à crítica anticapitalista e configura a cultura como espaço da resistência à alienação, à desumanização e à mercantilização da vida. A cultura e, sobretudo, a arte seriam espécies de prefigurações das potencialidades criativas dos seres humanos quando não contaminadas pela lógica do mercado.

A segunda acepção é mais estreita e especializada, compreendendo a cultura como sinônimo de artes, principalmente as artes consideradas eruditas. É como se o campo da cultura pudesse ser protegido do processo de modernização, mas somente se puder se manter distante das massas, dos seres humanos brutalizados, presos à materialidade da vida. Segundo Terry Eagleton,

“Se a criatividade agora podia ser encontrada na arte, era porque não podia ser encontrada em nenhum outro lugar? Tão logo cultura venha a significar erudição e as artes, atividades restritas a uma pequena proporção de homens e mulheres, a idéia é ao mesmo tempo intensificada e empobrecida.” (Eagleton, 2005:29)

Assim, a esfera da cultura seria acessível somente aos “gênios criadores” ou aos homens e mulheres de gosto, constituindo o que Pierre Bourdieu designou “aristocracia do gosto”. Essa acepção parte do princípio, difundido a partir do movimento romântico, que a criação artística é obra do gênio individual ou de talentos especiais que tocam certos seres humanos considerados extraordinários. Como algo que é nato, o dom retira de cena principal o processo de aprendizado ou mesmo a dimensão do trabalho coletivo presente nas artes. Do mesmo modo, o público fruidor seria dotado de sensibilidade, de gosto adequados para entender e sentir as obras artísticas. Esse gosto, ainda que não seja nato, não pode ser aprendido através de informações, mas somente por meio de experiências que conformam indivíduos aptos para tal. Daí a idéia de uma aristocracia do gosto, cuja função de distinção social é primordial numa sociedade que se moderniza e passa a se regular pelo mercado, deixando para trás antigas marcas identitárias que definiam as hierarquias sociais. (Bourdieu, 1996 e 2007)

Por fim, a terceira acepção é a que poderíamos denominar antropológica, sendo a mais recente das três, pois se consolidou apenas na segunda metade do século XIX. Nela, a cultura é vista como o modo de vida específico de um povo ou de um grupo social. Todos os povos e todos os grupamentos humanos teriam cultura, não havendo

seres humanos incultos. Assim, o mais correto seria falarmos em culturas e não em cultura. Do mesmo modo que as outras, esta acepção tem problemas. Se, por um lado, reconhecer que todos os seres humanos têm cultura e que a lógica de suas organizações sociais deve ser compreendida a partir dela rompe com preconceitos e paradigmas que atribuem a critérios como a raça a razão da diversidade humana, tomada como valor negativo, por outro isso pode significar a exotização e inferiorização de seres humanos tidos como diferentes. Operação importante para garantir a sua dominação política e mesmo cultural. Em síntese,

“É com o desenvolvimento do colonialismo do século XIX que o significado antropológico de cultura como um modo de vida singular começa a ganhar terreno. E o modo de vida em questão é geralmente aquele dos “incivilizados”. (...) cultura como civilidade é o oposto do barbarismo, mas cultura como um modo de vida pode ser idêntica a ele. (...) Cultura, em resumo, são os outros. Como Frederic Jameson argumentou, cultura é sempre “uma idéia do Outro (mesmo quando a reassumo para mim mesmo)”. É improvável que os vitorianos pensassem em si mesmos como uma “cultura”: isso não só teria significado perceber-se como um todo, mas ver a si mesmos como apenas uma forma de vida possível entre muitas. Definir o próprio mundo da vida como uma cultura é arriscar-se a relativizá-lo. Para uma pessoa, seu próprio modo de vida é simplesmente humano; são os outros que são étnicos, idiossincráticos, culturalmente peculiares. De maneira análoga, seus próprios pontos de vista são razoáveis, ao passo que os dos outros são extremistas.” (Eagleton, 2005: 43).

Essas três acepções predominantes são conflitantes e demonstram que a cultura, longe de ser um terreno homogêneo e infenso às disputas políticas, é terreno da luta de classes e dos conflitos sociais. Portanto, por mais etéreas e espirituais que possam parecer, as questões culturais são parte da vida material e estão inseridas nos processos históricos. Como alerta E. P. Thompson, é preciso evitar concepções de cultura que enfatizem um suposto consenso, obscurecendo conflitos, contradições e oposições existentes no universo social. A cultura não é uma totalidade harmônica, mas sim palco de disputas, conflitos e lutas de classe que caracterizam a sociedade como um todo. (Thompson: 1998)

A cultura como parte da produção e reprodução material da vida

Raymond Williams defende a necessidade de uma teoria materialista da cultura, capaz de articular uma certa tradição do marxismo crítico com a reflexão sobre a cultura inserida nos processos históricos fundamentais. Algumas das categorias de acusação mais frequentes na crítica pós-moderna ao marxismo se voltam para o seu suposto determinismo, geralmente compreendido como economicismo. Ao conceber a realidade como determinada “em última instância” pelo econômico, o marxismo produziria análises necessariamente reducionistas dos processos históricos. Assim, determinista, reducionista, economicista, mecanicista são categorias amplamente utilizadas para deslegitimar o marxismo enquanto teoria social válida. De modo recorrente, essas críticas partem de um lugar teórico-político que propõe uma valorização da cultura e das identidades (étnicas, nacionais, religiosas, de gênero), em detrimento do mundo da produção e reprodução material da vida, associado ao pertencimento de classe e à luta de classes.

De maneira resumida, em sua defesa radical da autonomia da cultura, podemos classificar essa perspectiva como pertencente a uma matriz cultural idealista que, ao pretender se opor ao marxismo, busca por vezes inverter os sinais e atribuir ao cultural a capacidade de determinar em última instância os processos históricos. Podemos chamar a isso determinismo cultural ou culturalismo.

Embora essa crítica se volte para uma certa tradição dentro do pensamento marxista, tomando-a pelo todo, uma questão permanece: é possível, a partir de uma ótica materialista, tratar da cultura rejeitando a dicotomia base/superestrutura e a conseqüente teoria do reflexo?

Numa certa vertente, por vezes denominada materialismo vulgar ou mecânico, a cultura é reduzida a uma dimensão superestrutural dependente e determinada pela história material. Ao invés da valorização idealista, que “eleva” a cultura acima da reprodução material da vida, essa vertente materialista definiria a cultura como um campo secundário no qual idéias, arte, costumes, crenças etc. simplesmente espelhariam a infraestrutura ou base econômica. Com essa redução, observa Raymond Williams, esse tipo de materialismo inverte o sinal da ótica idealista, mas continua a reproduzir a separação entre cultura e sociedade. Perde-se, assim, a intenção crítica original de Marx que

“se voltava principalmente contra a separação das áreas de pensamento e atividade (como na separação entre a consciência e a produção material) e contra o esvaziamento correlato do conteúdo específico – atividades humanas reais – pela imposição de categorias abstratas. a abstração comum da infra-estrutura e da superestrutura é portanto uma continuação radical dos modos de pensamento que ele atacou.”(Williams, 1979: 82)

A visão dualista em termos de base e superestrutura tem como consequência uma teoria da arte e do conhecimento como reflexo, que busca explicar fenômenos culturais como as idéias, a arte, a literatura, a linguagem etc. como reflexos da base econômica, sem a capacidade de intervir e influenciar na dinâmica desta. Dentro da teoria do reflexo, há uma imensa gama de variações, que vão desde argumentos mais reducionistas até elaborações mais complexas. De acordo com Raymond Williams, há pelo menos três vertentes no interior de tal teoria: a arte como reflexo imediato do mundo objetivo; a arte como reflexo não das aparências, mas da realidade por trás delas, das formas constitutivas do mundo; e a arte como reflexo do mundo tal como visto pela mente do artista. Se na primeira daquelas vertentes há um objetivismo mecanicista, na última prevalece uma ótica subjetivista. Claramente, é na segunda vertente que a teoria do reflexo se apresenta de modo mais complexo.

Raymond Williams ressalta que nos estudos modernos que buscam relacionar arte e sociedade é possível distinguir três ênfases mais gerais: a que recai sobre as condições sociais da arte; a que enfoca o material social nas obras de arte e a que se volta para as relações sociais nas obras de arte. A primeira ênfase procura basear-se em dados considerados vagamente como “estéticos” ou “psicológicos”, tomando as condições sociais apenas como interferências que modificam o movimento da cultura humana, visto como constante, em determinados períodos da história. As análises características dessa tendência seriam plenas de abstrações e conceitos a priori, tais como o de “instinto estético”. Na segunda ênfase, definida pelo estudo de elementos sociais em obras de arte, “os ‘fatos’ básicos ou a ‘estrutura’ básica de uma dada sociedade e/ou período são aceitos ou são estabelecidos por análise geral, e seu ‘reflexo’ nas obras concretas é mais ou menos diretamente identificado.”

Já a terceira ênfase envolve uma percepção mais complexa, onde a análise dos elementos sociais em obras de arte engloba o estudo das relações sociais. Assim, a idéia de reflexo é substituída pelo conceito de mediação. Nos termos do autor:

“A mediação pode referir-se primordialmente aos processos de composição necessários, em um determinado meio; como tal, indica as relações práticas entre formas sociais e artísticas(...). Em seus usos mais comuns, porém, refere-se a um modo indireto de relação entre experiência e sua composição. A forma desse modo indireto é interpretada diversamente nos diferentes usos do conceito. Assim, por exemplo, o romance de Kafka, *O processo*, pode ser lido a partir de diferentes posições, como (a) mediação por projeção – um sistema social arbitrário e irracional não é diretamente descrito, em seus próprios termos, mas sim projetado, em seus traços essenciais, como invulgar e estranho; ou (b) mediação pela descoberta de um “correlato objetivo”- compõem-se uma certa situação e personagens para produzir, de forma objetiva, os sentimentos subjetivos ou concretos – uma culpa inexprimível - de que se originou o impulso para a composição; ou (c) mediação como função dos processos sociais básicos de consciência, nos quais certas crises, que de outra forma não se podem captar diretamente, são “cristalizadas” em determinadas imagens e formas de arte diretas – imagens que, então, iluminam uma condição (social e psicológica) básica: não apenas a alienação de Kafka, mas uma alienação generalizada. Em (c), essa “condição básica” pode referir-se, de maneira variável, à natureza de uma época como um todo, de uma determinada sociedade num período determinado, ou de um grupo determinado dentro daquela sociedade naquele período.” (Williams, 1992: 23-4)

A idéia de mediação problematiza a teoria do reflexo, pois pretende expressar um processo ativo. Como proposição geral, o uso do termo mediação aponta para o fato de que a realidade social não está refletida diretamente na arte, pois ela passa por um processo que altera seu conteúdo original. Trata-se de uma alternativa importante ao reducionismo que busca nos artefatos culturais o elemento primário que os conecta à “realidade concreta”. Porém, Raymond Williams destaca que, ainda que supere a passividade da teoria do reflexo, a idéia de mediação quase sempre perpetua o dualismo, se não em termos de base e superestrutura, ao menos no sentido da existência de áreas separadas preexistentes, ou de níveis distintos da realidade. Para superar tal dualismo é necessário perceber que a linguagem e a significação são elementos indissociáveis do próprio processo social, envolvidos permanentemente na produção e na reprodução da vida material.

Essa superação, para que não resulte no abandono do materialismo e na adoção de uma perspectiva idealista, exige que se problematize a questão da determinação. Para

o nosso autor, esse é o problema mais difícil para a teoria cultural marxista, pois não há marxismo que não envolva algum conceito de determinação. Recuperando o historicismo radical da obra de Marx, Williams sugere que o conceito de determinação deve ser separado de um determinismo abstrato na forma de “leis” (base do determinismo econômico), não devendo servir à construção de modelos passivos e objetivistas de análise, nos quais “vontades individuais” e a sociedade (entendida como “processo geral objetificado”) são vistas como forças opostas. Sem hierarquizar instâncias ou níveis de modo universal e recusando a dicotomia indivíduo versus sociedade, o autor prefere trabalhar com a idéia de que determinação envolve, nos processos históricos concretos, a existência de pressões e limites. Nas suas palavras:

“Em todo processo social, essas determinações positivas, que podem ser experimentadas individualmente, mas que são sempre atos sociais, na verdade com freqüência formações sociais específicas, têm relações muito complexas com as determinações negativas que são experimentadas como limites. Pois elas não são apenas pressões contra limites, embora tais pressões tenham importância crucial. São no mínimo também pressões derivadas da formação e do impulso de um determinado modo social: com efeito, uma compulsão de agir de formas que o mantêm e renovam. São também, e vitalmente, pressões exercidas por formações novas, com as suas intenções e exigências ainda não percebidas. A ‘sociedade’ não é nunca, então, apenas a ‘casca morta’ que limita a realização social e individual. É sempre também um processo constitutivo com pressões muito poderosas que se expressam em formações políticas, econômicas e culturais e são internalizadas e se tornam ‘vontades individuais’, já que tem também um peso de ‘constitutivas’. Esse tipo de determinação – um processo complexo e inter-relacionado de limites e pressões – está na totalidade do processo social, e em nenhum outro lugar: não num ‘modo de produção’ abstrato, nem numa ‘psicologia’ abstrata. Qualquer abstração do determinismo, baseada no isolamento das categorias autônomas que são consideradas como controladoras, ou que podem ser usadas para a previsão, é então uma mistificação de determinantes específicos e sempre correlatos que constituem o processo social real – uma experiência histórica ativa e consciente, bem como, por omissão, passiva e objetificada. (...) Na totalidade de qualquer sociedade, tanto a autonomia relativa quanto a desigualdade relativa das diferentes práticas (formas de consciência material) afetam de maneira decisiva o

desenvolvimento real, e o afetam como determinantes, no sentido de pressões e limites.” (Williams, 1979: 91-2)

Esse tipo de raciocínio, longe de implicar uma concessão ao idealismo, significa, nos termos de Maria Elisa Cevasco, uma “ampliação do materialismo para abarcar domínios pouco explorados na teoria fundante de Marx”. (Cevasco, 2001: 126) Ao tomar as práticas culturais como produção, a posição de Raymond Williams permite que se pense a realidade social como uma totalidade cuja dinâmica se recusa à divisão e hierarquização em níveis.

Resulta ainda dessa proposição sobre a questão da determinação uma ótica historicizante sobre a cultura que difere radicalmente de visões elitistas que tendem a universalizar padrões estéticos e de gosto, assim como a hierarquizar estilos artísticos e modelos culturais.

Em resumo, a perspectiva do materialismo cultural nos permite estabelecer as referências teóricas deste projeto a partir de três pontos fundamentais: 1. a denúncia do elitismo do pensamento sobre a cultura, às vezes travestido na louvação de uma “cultura popular” estetizada e harmonizadora dos conflitos sociais; 2. a recuperação do conceito de determinação como algo distinto do determinismo encapsulador das potencialidades libertadoras da ação humana; 3. o desvendamento do culturalismo como ideologia que, sob a retórica da “agência” dos indivíduos, erige um determinismo cultural fortemente conformista e, por vezes, escancaradamente conservador.

Sendo assim, dois elementos são importantes para pesquisas sobre cultura no campo da História que assumam a perspectiva proposta por Williams. O primeiro é entender a arte como fruto de trabalho coletivo. E o segundo se volta para a natureza da criação cultural no contexto das sociedades capitalistas.

A arte como criação coletiva

O conceito de mundo da arte, tal como proposto por Howard S. Becker, é central para compreendermos a arte como fruto de um trabalho coletivo, pois ele reúne num mesmo universo os processos de produção e o consumo de artefatos culturais. O mundo da arte, que poderíamos estender para a produção de manifestações culturais como um todo, é definido pelo autor como

“ the network of people whose cooperative activity, organized via their joint knowledge of conventional means of doing things, produces the kind of art works that art world is noted for”. (Becker, 1982: x)

Um quadro, uma escultura, uma música, um livro para serem produzidos necessitam, além do artista, de toda uma gama de trabalhadores que fornecerão bases materiais e imateriais para sua realização. Tintas, telas, locais de exposição, instrumentistas, papel, revisão ortográfica são fruto do trabalho humano e parte dessa produção cultural. Esses trabalhos não são valorizados e tornam-se invisíveis, mas sem eles seria impossível a existência da arte.

Essa rede de cooperação também a recepção das obras, pois esta interfere na própria produção. Para Becker, essas atividades não podem ser separadas, elas estão intimamente interligadas, uma interagindo sobre a outra. Assim é possível compreender a produção e a fruição artísticas como uma totalidade.

Essa concepção rompe com a lógica burguesa que percebe a arte como fruto da genialidade de indivíduos singulares e a coloca no campo do trabalho, atividade criativa humana que, sob a sociedade de mercado, sofre um processo de alienação. Parte desse processo, a criação cultural, no entanto, pode prefigurar as possibilidades da criatividade humana livre das amarras do trabalho sem sentido e sem auto-reconhecimento.

Além de ser um trabalho coletivo porque envolve, como diz Becker, uma rede de atividades que cooperam entre si, a produção cultural também porta um elemento fundamental que só existe na interação social: a linguagem. Sobretudo a linguagem verbal que, para Bakhtin, é a própria matéria através da qual se constroem as relações sociais. Assim, ela não existe previamente à interação e por isso, necessariamente porta valores, ideologias, visões de mundo de grupos sociais conflitantes. Por isso, a linguagem nunca é neutra, ela é arena da luta de classes e, ainda que com contradições, é fruto da dominação de classe, pois as classes dominantes detem os meios para impor significados e práticas lingüísticas aos grupos dominados. No entanto, essa nunca é uma via de mão única. Justamente por ser parte da interação social, a linguagem sempre traz esses significados e sentidos contra-hegemônicos, pois, sem isso, não haveria a possibilidade do diálogo necessário à própria interação social, o que não significa dizer que esse diálogo se dê entre iguais.

O mais importante para nossa discussão aqui é que mesmo a forma de criação artística ou cultural aparentemente mais solitária, como a literatura, é produto de relações sociais, incorporando elementos coletivamente produzidos em sociedade,

sobretudo através da linguagem. Dessa maneira, por mais que habilidades e talentos individuais sejam parte importante nesse processo, eles são apenas um aspecto de toda uma rede de interações e de trabalho humano necessária para a fabricação da cultura.

Se isto é verdade para qualquer tipo de produção cultural, no que diz respeito à cultura produzida contemporaneamente sob a égide da indústria cultural o é ainda mais. Como resultante da produção industrial, a cultura mercantilizada é englobada na dinâmica da divisão social do trabalho, multiplicando os trabalhos especializados necessários a sua elaboração.

Indústria cultural: a cultura como mercadoria

O termo indústria cultural foi trazido à luz primeiramente por Adorno e Horkheimer, em 1947, como contraposição à expressão cultura de massas. Na visão dos autores, esta expressão caracteriza a cultura produzida para o mercado como se fosse algo espontâneo surgido das massas, uma forma contemporânea de arte popular. Em contraste, o conceito de indústria cultural aponta para o caráter determinado dos produtos culturais oferecidos como mercadoria aos seus consumidores. Nos termos de Adorno:

“Na medida em que nesse processo a indústria cultural inegavelmente especula sobre ao estado de consciência e inconsciência de milhões de pessoas às quais ela se dirige, as massas não são, então, o fator primeiro, mas um elemento secundário, um elemento de cálculo; acessório da maquinaria. O consumidor não é rei, como a indústria cultural gostaria de fazer crer, ele não é o sujeito dessa indústria, mas seu objeto. (...) A indústria cultural abusa da consideração com relação às massas para reiterar, firmar e reforçar a mentalidade destas, que ela toma como dada a priori e imutável. É excluído tudo pelo que essa atitude poderia ser transformada. As massas não são a medida, mas a ideologia da indústria cultural, ainda que esta última não possa existir sem a elas se adaptar.” (Adorno, 1986:93)

Assim, as mercadorias culturais da indústria se orientam para sua comercialização, o que interfere diretamente no processo de criação e no conteúdo das obras produzidas sob seus desígnios. Ao contrário do reino da liberdade, a mercantilização da cultura, segundo o autor, tende a produzir um conformismo do gosto e uma domesticação da cultura popular, das manifestações culturais das classes subalternas.

No entanto, se é inegável o papel de controle social exercido pela indústria cultural no mundo contemporâneo, é preciso não desconsiderar que é possível identificar, seguindo as reflexões de Bakhtin, certa autonomia na cultura popular no que diz respeito à produção e consumo de trabalhos de arte. A matéria-prima básica de toda produção cultural, a linguagem, é, como vimos, plena de ambigüidades e conflitos. Por isso, mesmo em períodos históricos onde a cultura oficial é mais opressora, os gostos, valores e visões de mundo da cultura popular se fazem presentes na interação social, nas trocas culturais mais ou menos conflituosas.

Nesse sentido, pode-se afirmar que há uma série de mediações necessárias entre uma intenção de ampliação do consumo das mercadorias culturais entre a classe trabalhadora e, ao mesmo tempo, um esforço de controle e contenção de suas expressões simbólicas contra-hegemônicas. Nas palavras de Herbert Gans, “The mass media and perharps all of comercial popular culture, are often engaged in a guessing game trying to figure out what people want, or rather, what they will accept, although the game is made easier by the fact that the audience must choose from a limited set of alternatives and that its interest is often low enough to make it willing to settle for the lesser of two or three evils.” (Gans, 1974: ix)

Para Gans, a cultura popular pode ser definida como uma cultura de gosto, tanto quanto a alta cultura e, como tal, envolve escolhas que se dão dentro de um campo de possibilidades, para utilizarmos um conceito fundamental na obra de Gilberto Velho, determinado historicamente. Essas culturas de gosto portam ainda valores políticos, usualmente implícitos, que muitas vezes são conflitantes e que demarcam simbolicamente fronteiras de distinção social. (Gans, 1974; Velho, 1994)

A indústria cultural entra nesse sistema introduzindo a diferenciação entre o que seria a “verdadeira arte”, produzida de acordo com critérios propriamente artísticos, e a produção cultural voltada para o mercado, menos valorizada na economia das trocas simbólicas. Assim, de acordo com Sérgio Miceli, a cultura do capitalismo contemporâneo se caracteriza “pela oposição entre o *campo da produção erudita* e o *campo da grande produção cultural (...)*”. (Miceli, 2005: 43-4) Este último campo, que é o da indústria cultural, se baseia num pré-conceito sobre o que seria o gosto popular e, por sua vez, contribui para a criação de todo um sistema de hierarquizações e discriminações que imprimem valor negativo ou rebaixado a essa comunidade de gosto.

No entanto, é necessário considerar certo grau de autonomia na formação desse gosto popular. Ainda que apropriado e ressignificado pela indústria cultural, a formação

do gosto está relacionada a experiências históricas concretas de amplas camadas sociais. É preciso atentar para as mediações existentes entre as intenções mercadológicas e de dominação ideológica presentes na indústria cultural e o modo pelo qual, na prática, seus produtos são criados e fruídos. O público não é uma folha de papel em branco e é sujeito desse processo. Jesús Martin-Barbero afirma a impossibilidade do mercado, por si só, de sedimentar tradições e criar vínculos societários:

“O mercado não pode sedimentar tradições, pois tudo o que produz “desmancha no ar” devido à sua tendência estrutural a uma obsolescência acelerada e generalizada não somente das coisas mas também das formas e das instituições. O mercado não pode criar vínculos societários, isto é, entre sujeitos, pois estes se constituem nos processos de comunicação de sentido, e o mercado opera anonimamente mediante lógicas de valor que implicam trocas puramente formais, associações e promessas evanescentes que somente engendram satisfações ou frustrações, nunca, porém, sentido. O mercado não pode engendrar inovação social pois esta pressupõe diferenças e solidariedades não funcionais, resistências e dissidências, quando aquele trabalha unicamente com rentabilidade.” (Barbero, 2003: 15)

Outra questão importante, sobretudo para a História Contemporânea, é que, segundo Frederic Jameson, no capitalismo tardio, a esfera da mercadoria se amplia imensamente e a cultura se torna um produto a ser consumido cada vez mais avidamente, num processo de estetização radical da realidade. Dizendo de outra maneira, a produção estética se encontra cada vez mais integrada à produção de mercadorias em geral. (Jameson, 2004)

Concretamente, tal processo resulta em criações culturais fragmentadas, muitas vezes conformistas, que não portam visões de mundo totalizantes que permitam aos sujeitos históricos reconstruir sentidos e pensar criticamente sobre a realidade em que se inserem. O caótico, o aleatório, o nonsense apontam para uma perspectiva que apresenta uma condição histórica esvaziada do sentido de processo, sem passado e, portanto, sem um futuro que possa ser transformado. O que existe é um presente incompreensível, o capitalismo naturalizado e percebido pela ótica do consumo.

Assim, torna-se cada vez mais difícil separar a esfera da criação cultural do campo da produção material. A cultura está imersa nas relações sociais, incluindo-se aí as relações econômicas, sobretudo em um período histórico de acelerada mercantilização da vida.

De volta à totalidade: cultura na sociedade, cultura na História

Nesse contexto, torna-se mais necessário do que nunca refletir sobre as proposições de Williams e pensar não nos termos cultura x sociedade, e sim cultura na sociedade. Poderíamos ir além e dizer que, ao invés de cultura x História, devemos analisar a cultura na História, recuperando a idéia de se perceber os processos históricos como uma totalidade na qual a dimensão cultural está incluída. Desse modo, ao invés de instâncias e determinações de mão única, teríamos processos complexos e multideterminados. Podemos dizer que assim como não existe cultura sem vida material, portanto, sem relações econômicas, também não é possível pensar estas sem levar em conta ideologias, valores (inclusive estéticos), visões de mundo, gostos e demais elementos associados ao campo do cultural.

Nos anos 1930, sob a sombra do fascismo na Europa, Walter Benjamin escreveu suas “Teses sobre o conceito de História”. Numa delas, ele retira, de modo radical, a cultura do reino do etéreo e afirma:

“(…) os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo.” (Benjamin, 1993:225)

Retomando os termos do início deste texto, perfumes e essências não são elementos separados e se combinam a partir do trabalho humano coletivo. Na historicidade específica do capitalismo, movida na dinâmica da luta de classes, a “perfumaria” da cultura pode despertar ou entorpecer sentidos e sensibilidades, pode

estar a serviço da transformação ou da manutenção do *status quo*. Cabe aos historiadores comprometidos com a transformação da sociedade aguçarem seu olfato.

Referências bibliográficas:

- ADORNO, Theodor. “A indústria cultural”. In: COHN, Gabriel (org.). *Theodor Adorno*. São Paulo, Ática, 1986 (Col. Grandes Cientistas Sociais).
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo, HUCITEC, 1979.
- BECKER, Howard S. *Art Worlds*. London/Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1982.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo, Brasiliense, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- _____. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.
- CEVASCO, Maria Elisa. *Para ler Raymond Williams*. São Paulo, Paz e Terra, 2001.
- EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo, Unesp, 2005.
- GANS, Herbert J.. 1974. *Popular culture and high culture*. An analysis and evaluation of taste. New York, Basic Book.
- JAMESON, Frederic. *Pós-modernismo*. A lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo, Ática. 1996
- MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações*. Comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2006.
- MICELI, Sergio. *A noite da madrinha e outros ensaios sobre o éter nacional*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose*. Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- _____. *Cultura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

PENSAR A DEMOCRATIZAÇÃO DA CULTURA COM STUART HALL É “VOLTAR-SE VIOLENTAMENTE PARA A CONJUNTURA”

Liv Sovik²

Resumo: O trabalho de Stuart Hall tem particular relevância para a pesquisa e discussão crítica da democratização da cultura, mas apresenta a dificuldade de ser multifacetado. Este artigo procura a unidade do trabalho de Hall, levando em conta três elementos mais estudados no Brasil: *A identidade cultural na pós-modernidade*, “Codificar/decodificar” e o trabalho sobre raça. Argumenta que o terceiro elemento, o trabalho sobre questões de raça, revela a forma em que navega entre uma teoria materialista da cultura, com suas ressonâncias marxistas, e o pós-estruturalismo. A leitura de sua obra, em vistas à sua utilidade na discussão da democratização da cultura, deve levar em conta seu radical antifundacionismo e a importância que atribui à análise de conjuntura.

Palavras-chave: Stuart Hall, identidade cultural, racismo.

A academia tem um papel na democratização da cultura, mas qual? Ela é um ator problemático nesse tipo de processo político, pois carrega, de um lado, a tradição de se considerar observadora isenta e, de outro, quando assume uma linha mais ativista, corre o risco de pensar que toda crítica e ação é eficaz, ou seja, que, na cultura, “em se plantando, tudo dá”. Este trabalho tem a finalidade de formular algumas consequências do pensamento de Stuart Hall para a discussão da democratização da cultura, que é hoje uma bandeira em diversos setores da sociedade e que é objeto de pesquisa do grupo RAP – Reflexão, Ação e Política. Hall faz referência recorrentemente às relações entre academia e sociedade, o intelectual e a política. Parece acreditar na vida intelectual como ação política. Mas seu trabalho é muito variado, trata de assuntos que vão desde fotojornalismo e programas de televisão até os usos do conceito do pós-colonial. Antes de discutir seus usos, então, é preciso formular o que sustenta essa variedade de trabalhos, para além dos discursos hortativos de Hall sobre pensamento e política, identificando no alicerce comum dos trabalhos algo que possa ser útil para entender o papel do RAP na pesquisa e discussão crítica da democratização da cultura atualmente em curso.

² Escola de Comunicação da UFRJ / Grupo de pesquisa RAP – Reflexão, Ação e Pensamento. Este grupo reúne pesquisadores da UFRJ, UERJ e UFF, desenvolve o projeto de pesquisa “Democratização e Políticas Públicas para a Cultura; Um Debate Interdisciplinar, com apoio do Edital Pró-Cultura CAPES-MinC de 2009, tendo como foco o estudo das políticas públicas para a cultura vis-à-vis ações articuladas pelos mais diversos movimentos sociais, algumas das quais em parceria com instâncias acadêmicas. Email: lsovik@gmail.com.

Muitas vezes, este tipo de análise parte do pensamento abstrato e passa a adaptá-lo a novos contextos. Neste caso, por causa da variedade de assuntos e abordagens de Hall, começo focalizando o que se sabe de Hall em um dos lugares em que seu trabalho é discutido, a universidade brasileira e, por questões de conhecimento específico, a área de Comunicação, para discutir como essas leituras se relacionam com o conjunto de seu pensamento, para depois voltar à questão do RAP e sua possível relação com a democratização da cultura.

Muitos alunos de graduação e pós-graduação brasileiros conhecem Stuart Hall através do pequeno livro *A identidade cultural na pós-modernidade* (2003), originalmente capítulo de um grande manual da Open University intitulado: *Modernity: An Introduction to Modern Societies* (Hall et alii, 1996). Este livrinho tem sido um guia geral para a discussão identitária, como foi a intenção do autor na versão original “The Question of Cultural Identity”. *Modernity* é um livro de quase 700 páginas, que introduz ao estudante sem conhecimento prévio da sociologia (1) os processos de formação social, cultural, econômico e político da modernidade, (2) os elementos estruturantes de sociedades modernas (o Estado, a indústria, o trabalho, a vida doméstica e o papel da mulher, o corpo e a sexualidade, a religião e a ideologia) e (3) “A modernidade e seus futuros”, com textos sobre a política depois da queda do Muro de Berlim, a “sociedade global”, a crise ambiental, e o pós-fordismo e a indústria contemporânea. Os últimos três capítulos desta seção tratam de questões mais abstratas. São: “Pluralismo social e pós-modernidade”, de Kenneth Thompson, “A questão da identidade cultural” e o capítulo final, “O projeto do Iluminismo revisitado”, de Gregor McLennan. O texto de Hall é simples e didático. Apesar das explicações no início, sobre o interesse de Hall em entender a atual “crise de identidade”, o texto informa mais do que problematiza. Quem o lê pode tratá-lo como uma caixa de ferramentas contendo grandes categorias. Mas seu uso como texto-guia, como mapa da mina da identidade, acaba deixando de lado uma leitura mais complexa e frutífera do pensamento de seu autor. O sucesso de Hall em fazer um “voo de avião” sobre a questão identitária acaba tornando tão importante esse texto que ofusca as complexidades de seu pensamento.

Em segundo lugar de popularidade, figura o texto “Codificar/decodificar”, bem menos simples de ler e usar. A primeira versão foi escrita em 1973 e tinha na mira (o original fala em uma batalha naval, Hall quis “*blow out of the water*”, afundar, explodir - Hall, 2006: 336) a escola funcionalista de estudos de recepção, dominante nos anos 60

e 70 entre estudiosos da mídia britânicos, para quem o Centre for Mass Communications Research da University of Leicester era referência. Esse texto seminal ajudou muitas pessoas, em vários continentes, a elaborar novas pesquisas e estudos de audiência, mesmo anos depois do próprio Hall abandonar o campo, diante da falta de financiamento para pesquisas de audiência mais aprofundadas e sob o impacto sobre ele do pós-estruturalismo. (2006: 360) Quanto ao texto, ele é suficientemente “codificado” para precisar de decodificação e tão importante para pesquisadores que foi objeto de uma longa entrevista (2006: 333-364), publicada pela primeira vez em 1994, em que Hall explica seu contexto teórico e político, elucida seus pressupostos e conceitos e fala do que veio depois, no seu trabalho. “Codificar/decodificar” funcionou tanto como caixa de ferramentas quanto gerador de pesquisas: estudiosos partiram do texto, pensaram junto com ele e fizeram novos lances que estenderam o seu alcance, talvez nem sempre em direções que ele almejava, para analisar as posições de audiências como sendo entre hegemônicas e contestatárias e os sentidos dominantes e preferidos de programas de televisão. Como Hall não deu continuidade nessa via, os leitores que só lêem esse texto, muitos dos quais alunos de graduação, têm uma visão restrita do trabalho do autor.

Os dois textos que mais marcaram o estudo de Comunicação no Brasil são muito diferentes em estilo e intenção: um propõe um mapa, o outro, um modelo conceitual; um visa alunos, o outro, a teoria dominante na área de estudos de mídia em determinado momento e lugar. Hall é um cartógrafo de terrenos, um resenhista genial, ou produtor de conceitos? O que tem em comum seu interesse pela mídia, nos anos 70, e pela identidade cultural, a partir de meados dos anos 80? Como juntar esses interesses e ainda entender que Hall se preocupa com as artes visuais, as relações raciais e a política britânica? É um saco de gatos, uma salada de frutas? Aposta-se aqui que fechar o foco no trabalho sobre raça e racismo renda uma chave para entender o fato que, para Hall, olhando para trás no momento de se aposentar sobre o que fez, “o mesmo tipo de pergunta me preocupa e atravessa muitos tipos de escrita”. (in DREW, 1999: 209) Aqui, proponho uma interpretação da consistência teórica subjacente e procuro elaborar critérios para pensar mais conscientemente *junto com* Stuart Hall, não tanto com suas categorias quanto suas perspectivas, suas questões mais atuais. Isso é um processo parecido com o que ele recomendou, quando discutiu a relevância de Gramsci para estudos de raça e etnicidade: desenterrar delicadamente suas idéias de seu solo concreto e especificidade histórica, seu contexto inglês ou diaspórico, para generalizá-las. (Hall,

2006: 279) Não é uma questão de identificar o didatismo de um texto, a intervenção anti-funcionalista de outro, a preocupação com a eleição de Margaret Thatcher em outro - o caso de “Notas sobre a desconstrução do ‘popular’” (2006: 231-247) -, como se isso neutralizasse essas características, para se chegar a um denominador comum, uma verdade única. Trata-se de entender a produção teórica de Hall, em toda sua multiplicidade de abordagens e escritas, não como produção de conceitos de um “teórico”, como se verá mais abaixo, nem como o produto das circunstâncias de um pensador político, como Gramsci, mas como enunciador de problemáticas. Nisso, adotamos a perspectiva de Foucault, quando diz,

O pensamento não é o que habita determinada conduta ou lhe confere sentido [...]. O pensamento é uma reação original ou específica, frequentemente multifacetada e mesmo contraditória, às dificuldades que são definidas por uma situação ou um contexto e funcionam como uma questão possível. (FOUCAULT *apud* RABINOW, 1999, 23-24)

Assim, evita-se o mapeamento, com seu narrador onisciente comentando uma paisagem estática, vista de cima. Tampouco se quer optar pela narrativa de um romance de formação do teórico e da teoria. De acordo com essa forma, o que Hall chama “questões de raça” cresce e se desenvolve na obra. A “complexa estrutura em dominância” que Hall teoriza em “Codificar/decodificar” pode ser visto como eufemismo pela reprodução de preconceitos raciais; em *A identidade cultural na pós-modernidade* essas questões só não apareceriam mais por causa da abrangência do texto. As questões de raça estariam em toda parte, unindo os textos de Hall subrepticamente, até os anos 90, quando passam a ser centrais as discussões do racismo e da diáspora africana no Novo Mundo e na Europa. Embora essa narrativa satisfaça a necessidade de coerência, não respeita necessariamente o que o autor afirma. É melhor deixá-la em suspense e ouvir Hall a respeito da sua trajetória, pois ele não adota uma história gloriosa sobre se mesmo e tampouco o romance de formação do teórico que se desenvolve através do tempo lhe é muito próprio.

Sobre o interesse pelo tema, ele disse:

Quando decidi que não ia participar muito na tentativa de policiar as fronteiras dos estudos culturais, fui para áreas substantivas novas: voltei para questões de raça. Achava que era mais importante contribuir para uma área específica de trabalho em estudos culturais do que tentar me responsabilizar pelos rumos do campo. (*in* DREW, 1999: 237-8)

Embora não entre em detalhes, a declaração indica dois elementos que podem interessar: a idéia de que, embora nova como área substantiva, focar as questões raciais é uma volta; e a opção, por achá-la *mais importante*, pela contribuição em questões específicas ao invés de se responsabilizar pelos rumos de um campo de trabalho acadêmico. O ato de vontade não é induzido pelo caminhar de suas investigações, como se verdades se revelassem aos poucos e uma picada aberta por uma pesquisa levasse a outra, no processo de busca e descoberta.

Na palestra de abertura do VIII Congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada – ABRALIC, Hall explicou por que falou em *voltar* a questões de raça. Estiveram presentes desde cedo, no seu trabalho, e teriam contribuído à constituição dos Estudos Culturais.

Quando saí da Jamaica, em 1951, para estudar na Inglaterra – data que acidentalmente coincide com o início da migração em massa do Caribe para o Reino Unido, marcando o começo da diáspora negra do pós-guerra na Grã-Bretanha – a visão predominante na época era de que o povo caribenho não tinha cultura própria, uma vez que era claramente produto de diferentes tradições culturais – inglesa, espanhola, holandesa, portuguesa, africana, chinesa, das Índias Orientais, etc. – todas obrigadas a, no modo transcultural comum a esta parte (o meridiano inferior) do que Paul Gilroy chamaria o ‘Atlântico negro’ – coabitar nas zonas de contato de colonização. [...]

Por alguma razão, esse argumento não me convencia. Percebi que, para refutá-lo, teria que pensar as questões relacionadas a ‘cultura’ e ‘identidade’ de maneira radicalmente diferente. Assim, entre 1954 e 1957, ao invés de conduzir minha pesquisa de doutorado, persegui o assunto através da literatura antropológica sobre a região. [...] Desde então, venho-me dedicando a essa questão ao longo dos caminhos da vida e considero o ‘momento baiano’ a pré-história dos estudos culturais. (HALL, 2000: 2)

No preâmbulo bem-humorado de sua conferência, em que ainda diz que está apresentando “memórias póstumas” dos Estudos Culturais em que haveria um “momento baiano”, Hall entra e se retira de cena, como é seu costume, e do papel de fundador dos Estudos Culturais. A biografia pesa, aqui, mas não simplesmente como um caminho em que há opções pessoais, como parece na entrevista a Drew. As opções também são resultado de imposições. A identidade cultural se encontra no vai e vem entre os interesses de atores sociais e os limites impostos pela “ideologia”, termo mais usado por Hall nas primeiras duas ou três décadas de sua vida produtiva. Nos anos 90, ainda se refere ao “universo ideológico maior”, na entrevista sobre

“Codificar/decodificar” (2006: 342) e recorta de várias maneiras mais específicas esse universo “em dominância”, isolando “formas antigas e tradicionais de vida”, em “A questão multicultural” (2006: 58), ou “a política reacionária”, em “Que ‘negro’ é esse na cultura negra?” (2006: 328). No processo social, discursos desestabilizadores da ordem simbólica e, portanto, de hierarquias sociais, são “suturados” e estabilizados, mas ainda com a possibilidade de “deslocamento das disposições do poder”, outra frase predileta de Hall.

Assim, a opção pelas “questões de raça” é determinada em parte por uma condição pessoal de caribenho negro, imigrante, diaspórico e pela resistência de Hall à forma em que os discursos dominantes o encaixam nas hierarquias sociais. A resposta de Hall é teórica, que para ele, por ser teórica também é uma resposta “política e estratégica” (2006: 248-249). O impulso teorizante é condicionado pela biografia, mas a teoria não é reduzível a uma abstração da experiência subjetiva, não é uma forma elegante de falar da própria subjetividade – sobre essa tendência nos Estudos Culturais, sobretudo os americanos, Hall é áspero. O esforço de teorizar é de entender o embate entre as forças sociais e suas determinações e fazer o mapa de um caminho possível. Hall dispensaria a teoria se pudesse, disse em palestra retrospectiva sobre a própria obra, mas ela é necessária para compreender “o mundo no caos das aparências” e “entender o suficiente para fazer algo para afetar a conjuntura”. Há que “desviar de caminho através da teoria”, como Marx recomendava, e, dessa forma, quebrar a barreira das aparências que deixam pouco clara uma situação ou conjuntura. (in MEEKS, 2007: 275)

Na mesma palestra e em outros momentos, Stuart Hall disse “*I am not a theorist*” e “*I am not a scholar*”, tentando se desfazer do prestígio das altas abstrações. Afirmar que é alguém que encontra na teoria e na “vida intelectual” uma resposta a situações concretas e ao desafio de transformar sistemas e estruturas de poder e injustiça. Teoria e conjuntura são ligadas, para Hall: a conjuntura, assim como a possibilidade de, nela, “desenvolver estratégias culturais que fazem diferença” (2006: 321), na sua famosa frase, é o motivo da importância da teoria. Pensar em termos de conjunturas é “voltar-se violentamente para as coisas como realmente são”. (in MEEKS, 2007: 281) É diante de uma conjuntura que Hall priorizou as “questões de raça”. Poderia ter escolhido “o popular”, que também é um motivo importante de sua reflexão. Ou uma elaboração mais refinada da relação das instituições da mídia e sua

produção simbólica com a política, outro tema de destaque nos anos que antecederam o novo foco. Talvez a escolha tenha a ver com uma segunda conjuntura, depois do momento colonialista descrito por ele na conferência da ABRALIC, pois tudo indica que ela seja uma forma de abordar a conjuntura britânica já *pós-colonial*.

Hall identificou esse segundo momento em *Policing the Crisis: 'Mugging', the State and Law and Order* (HALL et alii, 1978). O livro foi lançado o ano anterior à vitória de Margaret Thatcher nas eleições britânicas e foi fruto de uma pesquisa de três anos no Centro de Estudos Culturais Contemporâneos da Universidade de Birmingham. Analisa as tendências da “Nova Direita” que levaram Thatcher ao poder, onde permaneceu por onze anos. São tendências ligadas à reivindicação, em nome da “*law and order*”, do policiamento e repressão dos setores que pareciam apresentar perigo: jovens de classe baixa, “imigrantes” não brancos. Vinte anos mais tarde, Hall fez questão de contar que o livro foi fruto do trabalho dele e de pós-graduandos brancos e que ainda prefere “pensar raça em relação com a política britânica e a identidade nacional”. A pesquisa começou com um assalto (“*mugging*”, na gíria americana) particularmente violento, feito por jovens irlandeses, que gerou uma onda de pânico moral. O incidente foi interpretado, no espaço público, como sinal de que

o que está acontecendo nos EUA vai acontecer aqui, portanto podemos importar a terminologia, a conceituação de violência urbana, as imagens racializadas do crime, e as formas de policiamento. [...] Assim, [*Policing the Crisis*] lida com raça mas de uma forma específica. Não é um texto negro – acho que posso dizê-lo assim. Está envolvido com questões negras e a política negra e questões de raça, mas não é um texto negro. (*in* DREW, 1999: 233)

A seguir, Hall explica que a abordagem a “raça” que não a “autonomiza” (p.233) era acertada, porque ajudou a fazer uma análise ampla de uma crise social da inglesidade. O novo discurso racista passava por uma articulação - que para Hall é produzida por uma determinação mútua de instâncias sociais analiticamente separáveis (2006: 336) – de Estado, judiciário, aparato policial, do humor popular depois da queda do império britânico e da dinâmica das comunidades locais, da pobreza e da discriminação racial. Com essa abordagem que integra questões de raça a outras no horizonte nacional, a conjuntura se revela em maior número de dimensões, diz Hall, do que se o foco fosse sobre raça somente. Uma abordagem da mesma questão, dos assaltos e a culpabilização de jovens negros, como “questão negra”, teria se restringido aos impactos das políticas de repressão ao crime nas comunidades negras, não teria

analisado com tanta exatidão as forças que estavam gestando o *Thatcherism*, a Nova Direita inglesa. Na sua análise de conjuntura, Hall e seus co-autores usam “raça” como porta de entrada para a compreensão da situação, perguntando sobre seus sentidos, não como chave de leitura ou ponto de partida – e de destino - “autônomo”.

Isto poderia ser lido como explicação de como Hall relativiza a importância de raça e subordina o tema a algo maior. É verdade que Hall critica a naturalização de diferenças ou “essencialismos”, inclusive aqueles que embasam reivindicações de minorias negras. Mas sua proposta é de entender as questões de raça em perspectiva ampla, que compreenda melhor a formação social. A radicalidade da proposta de Hall aparece em uma palestra sobre o racismo que, segundo ele, é o elo entre “Que ‘negro’ é esse na cultura negra?”, de 1990 (2006: 317-330) e “The spectacle of the ‘Other’” (1997: 223-290). O primeiro defende uma política de diversidade dentro do discurso identitário negro: “é para a diversidade e não para a homogeneidade da experiência negra que devemos dirigir integralmente a nossa atenção criativa agora”, escreveu (2006: 327). “The spectacle of the ‘Other’” discute representações do negro, estereótipos e políticas identitárias contestatárias. Quanto à palestra, feita em Goldsmiths College, University of London em 1996, ela nunca foi transformada em texto, mas ilustrado e lançado em vídeo educativo pela Media Education Foundation em 1997, sob o título “Race, The Floating Signifier”. Na palestra, Hall afirma que “raça” é somente um discurso. Nesse momento, ele toma posição sobre o grande tema da teoria da cultura no qual está engajado: “como ‘pensar’, de forma não reducionista, as relações entre ‘o social’ e ‘o simbólico’” (HALL, 2006: 206), ou seja, como encontrar um caminho entre o reducionismo do marxismo economicista sem perder a perspectiva materialista e um pós-estruturalismo que dá conta do poder simbólico intrincado, mas pode deslizar para um entendimento que a vida em sociedade não passa de discursos.

Até meados dos anos 80, Hall se digladiou com o marxismo. Na palestra, ele puxa o pós-estruturalismo para seus propósitos. Deixa claro que aceita os achados do pós-estruturalismo, mas os delimita: tudo não é discurso, o que não existe fora do discurso é o *sentido*. Não toma o tempo de analisar as conseqüências teóricas dessa posição, não considera argumentos em torno do que poderia existir fora do sentido. Localiza o significante “raça” como conceito classificatório importante no sistema de definições de diferenças e, não por coincidência, um “significante flutuante” ou “deslizante”. Isto é, significa diferentes coisas em diferentes épocas e lugares. Que

“raça” seja uma construção discursiva nunca teve impacto suficientemente grande sobre o senso comum e as formas cotidianas de fazer sentido, diz Hall. A idéia de que há um embasamento para ela continua existindo não só nesse âmbito, mas no pensamento intelectual, entre cientistas que continuam “tentando provar uma correlação entre características genéticas racialmente definidas e *performance* cultural. Noutras palavras, não estamos tratando de um campo em que o fato científico e racionalmente comprovado impede cientistas de tentar provar o contrário” (MEDIA EDUCATION, 1997: 6-7). Nem impediu que grupos negros conversassem entre si presumindo que

alguns fenômenos sociais, políticos e culturais, como a correção de uma linha política ou os méritos de uma produção literária ou musical ou a correção de uma atitude ou crença possam ser atribuídos, explicados e sobretudo sua verdade pode ser fixada e garantida pelo caráter racial da pessoa envolvida. [...] Embora a explicação genética de comportamentos sociais e culturais seja freqüentemente denunciada como racista, as definições genética, biológica e fisiológica estão bem vivas nos discursos do senso comum de nós todos. (in MEDIA EDUCATION, 1997: 7)

Hall contrasta a abordagem discursiva “realista”, que observa diferenças de “cor, osso e cabelo” que “realmente” existem, com a “lingüística ou textual”, em que a diferença se constrói no jogo de diferenças no texto. Observa também que um impedimento à efetiva desmontagem da construção discursiva de “raça” é que ela se lastreia em sistemas de valores e de conhecimento da religião, antropologia, ciência e cultura.

Hall compreende que o obstáculo à assimilação de raça como “somente discurso” é material. É, de um lado, a realidade da tortura e da morte em nome da superioridade racial dos brancos que faz o setor antirracista resistir a esse conceito. No trailer para o vídeo (“STUART HALL”, 1997) disponível na Internet, o trecho da palestra em que Hall afirma que raça é “um simples significante, um signo vazio, que não está fixado em sua natureza interior, que não pode ser agarrado em seu sentido, que flutua em um mar de diferenças relacionais” são projetadas imagens de horrores motivados por racismo. Afirmar que raça é “mero discurso” parece passar por cima desse sofrimento.

Por outro lado, o pensamento biológico nunca sai inteiramente de cena, não porque as diferenças são genéticas (impossível separar brancos de negros em função de suas diferenças genéticas) mas porque são visíveis. “Nós pobres mortais temos que trabalhar com a superfície confusa das aparências porque não conseguimos acesso ao

código genético” (p.14), Hall diz, usando os mesmos termos que usa para descrever os motivos pelos quais recorre à teoria: “o mundo se apresenta no caos de aparências, e a única forma de entender [...] e fazer algo a respeito da conjuntura que nos enfrenta é de arrombar a série de aparências congeladas e opacas que nos confrontam com os únicos instrumentos que se tem: conceitos, idéias e pensamentos – *in* MEEKS, 2007: 277. Para entender como raça é, apesar da aparência das pessoas, “só um discurso”, precisamos de uma teoria que explique a aparência racializada do corpo.

O corpo é um texto que conseguimos ler, segundo Hall, e que parece indicar diferenças genéticas. Sua cor parece mais real do que qualquer discurso, embora a leiamos como texto. Qual é a alternativa que Hall propõe? A de Frantz Fanon, que afirmou que por debaixo do esquema corporal e corpórea, existe

um esquema composto das histórias, anedotas, metáforas e imagens que são, de fato, diz ele, o que constrói a relação entre o corpo e seu espaço social e cultural. Essas histórias o fazem, não o fato em si. O fato em si é precisamente a trampa da superfície, que nos permite descansar com o que é óbvio. [...] A trampa do racismo é precisamente permitir que o que está manifestamente presente [...] assume o lugar do que é um dos mais profundos e complexos sistemas culturais, que nos permite distinguir entre o interior e o exterior, entre nós e eles, entre quem pertence e quem não pertence. (*in* MEDIA EDUCATION, 1997: 16)

Por substituir sistemas culturais de diferenciação pelo fato visível de diferença, diz Hall, a diferença racial está próxima à diferença sexual.

Tudo isso pode parecer uma maneira muito elaborada de dizer que o racismo inferioriza o que é uma simples diferença de aparência. Afinal, poderia se dizer, a cultura produz são formas diferentes de falar da mesma humanidade, as diferenças são meras produções lingüísticas – e caímos de volta na abordagem lingüística ou textual. Mas o pensamento de Hall não conduz ao velho e familiar relativismo, ao pluralismo e ao gesto que valoriza a tolerância em nome da diminuição da violência e a preservação da ordem social e simbólica. Hall é radicalmente antifundacionalista, não só na instância da teoria, mas na política. Tanto é que, no vídeo que apresenta a palestra, avisa que está propondo uma prática política sem garantias: “não há lei da História que nos diz que seremos vitoriosos, podemos perder” (p. 5). Termina a palestra na mesma linha:

...não há garantia da verdade do que fazemos. Eu creio que precisaríamos começar de novo sem esse tipo de garantia, começar de novo em outro espaço, começar de novo a partir de um outro conjunto de pressupostos, para tentar

nos perguntar o que deve existir, na identificação humana, na prática humana, na construção de alianças humanas, que sem qualquer garantia, sem as certezas da religião ou da ciência ou da antropologia ou da genética ou da biologia ou da aparência diante dos próprios olhos, sem qualquer tipo de garantia, poderia nos conduzir a um discurso e prática eticamente responsável sobre raça em nossa sociedade. [...] Quando você entra na política do fim da definição biológica de raça você mergulha de cabeça no único mundo que nós temos. A tempestade de argumento, debate e prática políticos com garantias contingentes. (p. 17)

Hall convoca seu público a voltar-se para “o único mundo que nós temos”, questiona a vontade de verdade na sua forma religiosa, científica e – diante desse público – sobretudo político-cultural. Chama para o debate e a busca de alianças, sem sonhos da *tabula rasa* de uma revolução, mas com a convicção de que a política está em aberto e que se não há garantias, tampouco a história do futuro já foi escrita.

O antifundacionalismo de Hall também comparece quando observamos que afirma que “raça” é uma construção discursiva, mas não faz aliança com aqueles que dizem que a identidade negra é uma ficção, como muitas vezes os defensores da mestiçagem universal brasileira o fazem. Isso transparece na discussão que faz de outra construção discursiva, a África da diáspora. Para alguns, os negros diaspóricos têm ilusões, ao valorizar a “Mãe África”. Poderíamos imaginar que Hall dissesse: a “garantia” dessa “África” sonhada e não vivida não existe, foi a vontade de verdade que tomou conta dos que a sonharam. Mas aqui se observa a diferença entre uma visão lingüística ou textual, em que a “África”, como todos os outros significantes, não teria fundo de verdade, e a discursiva que Hall recomenda. Ele avalia a “África” da diáspora negra de acordo com o que significou na vida prática.

O que dizer então sobre todos aqueles esforços de reconstrução das identidades caribenhas por um retorno às suas fontes originárias? As lutas pela recuperação cultural foram em vão? Longe disso. Retrabalhar a África na trama caribenha tem sido o elemento mais poderoso e subversivo de nossa política cultural no século vinte. [...]

Igualmente significativa, então, é a forma como essa ‘África’ fornece recursos de sobrevivência hoje, histórias alternativas àquelas impostas pelo domínio colonial. [...]

Na verdade, cada movimento social e cada desenvolvimento criativo nas artes do Caribe neste século começaram com esse momento de tradução do reencontro com as tradições afro-caribenhas ou o incluíram. [...] A razão para isso é que a ‘África’ é o significante, a metáfora, para aquela dimensão de nossa

sociedade e história que foi maciçamente suprimida, sistematicamente desonrada e incessantemente negada e isso, apesar de tudo que ocorreu, permanece assim. Essa dimensão constitui aquilo que Frantz Fanon denominou ‘o fato da negritude’. A raça permanece, apesar de tudo, o segredo culposos, o código oculto, o trauma indizível no Caribe. É a ‘África’ que a tem tornado ‘pronunciável’, enquanto condição social e cultural de nossa existência. (2006: 39-40)

Perceptivelmente, o significante “África” flutua, para Hall, mas ele não a critica por isso, só explica o que ela significou em dado contexto.

De acordo com Hall, o imperativo não é que a África “real” seja refletida mais precisamente na “África” do ativismo e criação cultural da diáspora, pois esta “África” significa algo importante, que é possível descrever. Se não há garantias da vitória política de causa justas, tampouco os sistemas e estruturas de poder e injustiça são garantidos, só porque parecem confiáveis, sólidos, reais. São sujeitos às pressões de contra-discursos, sobretudo aqueles que permeiam e aliam atores atravessando diversas instâncias sociais. A referência fundamental, que dá lastro a sua avaliação positiva da “África” no Caribe e negativa de “raça”, é a busca de “um discurso e prática eticamente responsáveis” (MEDIA EDUCATION, 1997: 17). Ou seja, o objetivo de seu discurso teórico é explicitamente aberta a avaliações e controvérsias, seu objetivo é, em parte, de possibilitá-las com vistas a uma prática, uma articulação, uma nova percepção ou análise da conjuntura. É nesse sentido que é um trabalho político apontar a falta de cientificidade de “raça” como sistema classificatório que não desaparece em uma fumaça, mesmo quando nos damos conta da falsidade de seu fundamento científico.

Como pensar a democratização da cultura com Stuart Hall? É instrutiva a entrevista coletiva com Hall sobre “Codificar/decodificar” (2006: 333-364), feita vinte anos depois que elaborou sua primeira versão. Nas explicações dos contextos e motivações teóricas e políticas, encontram-se a afirmação que queria derrubar as certezas “positivistas” dos pesquisadores na University of Leicester, que partiam do paradigma do envio de mensagens, cujos receptores eram mais ou menos competentes para decodificá-las. “Race, The Floating Signifier” elabora essa posição em quadro político e teórico mais recente, diante de outras certezas e outros positivismos, hoje chamados de essencialismo e atribuídos à consciência política progressista, que aprovam certas posições as isentam de críticas teóricas. Hall desnaturalizava pressupostos existentes nos anos 70, sobre programas de televisão e audiência, em “Codificar/descodificar”. Quis afirmar que o sentido de programas televisivos “nao é

fixo”. O artigo parte de idéia chave em toda a obra de Hall, que a vida em sociedade constroi e reconstrói sentidos, no vai e vem entre a legitimação e a contestação, em fluxo - ou flutuação - constante. Nesse sentido, “Codificar/decodificar” é um texto menos metodológico-midiático ou conceitual do que epistemológico-político, que procura balizar teoricamente *como são* a audiência e o produtor de programas de televisão.

Quanto *À identidade cultural na pós-modernidade*, ao contrário do que parece à primeira vista, é menos próximo das preocupações teóricas centrais de Hall, mais ligado ao seu papel de professor. Para pensar com Hall sempre se deve lembrar de seu implacável antifundacionalismo, da constância de seu interesse pela desnaturalização dos objetos. Sua constância não permite um romance de formação da idéia da identidade cultural na atualidade, em que o momento atual é culminante e ele de alguma forma ousava cada vez mais falar de “questões de raça”. Tanto na descrição da trajetória intelectual de Hall quanto na análise do mundo que ele nos facilita, o mais importante é – para citar Foucault – “suspender nossa vontade de verdade e restituir ao discurso seu caráter de acontecimento” (2000: 51) e evitar o enredo ou “estrutura de experiência” do romance de formação teórica ou do teórico, no consagrado termo de Raymond Williams, pois são a vontade de verdade e esse enredo que nos dão garantias.

Percebem-se imediatamente afinidades entre o pensamento de Hall e o desejo do RAP de encontrar na teoria e na “vida intelectual” uma resposta a situações concretas e ao desafio de transformar sistemas e estruturas de poder e injustiça. Outra homologia se encontra nas circunstâncias em que Hall e o grupo se encontram: o processo de culpar jovens pobres e não brancos por uma reação violenta da própria sociedade, a percepção que são fatores de risco, perigosos. O desafio de Hall é de “voltarmos violentamente para a conjuntura”, questionando vínculos automáticos entre nossas vontades, fidelidades, narrativas sobre si e o mundo. Não é porque temos boa vontade e estudo que detemos a verdade; não é porque se chama “democratização” que um processo muda estruturas de poder, legitimidade, autoridade; se algo funcionou como elemento democrático alguma vez, não necessariamente o fará sempre. Lembrando também: Hall diz que para entender mais do que a superfície opaca das aparências, é preciso fazer o desvio pela teoria, entendendo-a como resposta política e estratégica à conjuntura.

Qual é mesmo o problema que estamos tentando pesquisar e entender, no grande panorama que observamos? Onde está o fio da meada que nos permitirá entender quais processos culturais contribuem efetivamente à democratização, quais são as boas políticas culturais, como entender o entrosamento entre a produção cultural das comunidades periféricas e da grande mídia? Hall valoriza uma teoria que entenda a formação social em suas diversas instâncias e articulações, proponha uma verdade provisória e entenda que a democratização da cultura, com suas propostas de inclusão social e cidadania, pode ser muitas coisas: uma febre ou euforia diante de circunstâncias difíceis, uma oportunidade histórica aberta por ações populares e a resposta reformista do Estado, uma indústria de fundo de quintal. A única certeza que ele nos permite ter é que a democratização da cultura não está se rendendo a nossa compreensão com a transparência que gostaríamos. Fiquemos com a pergunta da conjuntura: que momento é este, da democratização da cultura?

REFERÊNCIAS

- DREW, Julie. “Cultural Composition: Stuart Hall on Ethnicity and the Discursive Turn” (entrevista com Stuart Hall). In Gary A. Olson and Lynn Worsham (orgs.). *Race, Rhetoric and the Postcolonial*. Albany, NY: State University of New York Press, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. (6ª ed.) São Paulo: Loyola, 2000. (1970)
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. (1ª impressão revista) Belo Horizonte/Brasília: Editora UFMG/Unesco, 2006.
- HALL, Stuart. “Diásporas ou a lógica da tradução cultural”. Conferência de abertura, VIII Congresso da ABRALIC - Associação Brasileira de Literatura Comparada. Salvador, 2000. Tradução: Beth Ramos.
- HALL, Stuart. “Epilogue: Through the Prism of an Intellectual Life”. In: Brian Meeks (org.). *Culture, Politics, Race and Diaspora: The Thought of Stuart Hall*. Kingston/London: Ian Randle/Lawrence & Wishart, 2007.
- HALL, Stuart et alii. *Policing the Crisis: 'Mugging', the State, and Law and Order*. London: Macmillan, 1978.
- MEDIA EDUCATION Foundation. “Race, The Floating Signifier”, 1997. Transcrição do roteiro do vídeo educativo. <http://www.mediaed.org/cgi-bin/commerce.cgi?preadd=action&key=407>. Acesso em 18/02/2010.

HALL, Stuart. "The Spectacle of the 'Other'". In: _____ (org.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage/Open University, 1997.

RABINOW, Paul. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

"STUART HALL - Race, The Floating Signifier". Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=bMo2uiRAf30> Acesso em 18/02/2010.

A DANÇA, A MÚSICA E OS CONFORMES: NOTA CRÍTICA SOBRE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO, POLÍTICAS PÚBLICAS E GESTÃO CULTURAL

Samuel Araujo³

Resumo: Este trabalho procura refletir sobre as relações entre produção de conhecimento, em âmbito acadêmico e extra-acadêmico, e a gestão pública da cultura, em seu aspecto de formulação de políticas públicas. Seu eixo teórico apóia-se em debates referenciais sobre teoria política, procurando ressaltar seus desdobramentos no campo da ação cultural. Nesse particular, toma-se como referencial empírico a experiência de médio e longo prazo de uma unidade universitária federal com projetos em colaboração com instâncias de organização da sociedade civil, além de breve experiência do autor em cargo de gestão pública municipal.

Palavras-chave: Cultura – Universidade – Movimentos Sociais - Gestão Pública – Práxis Cultural

Embaralhar os termos do antigo ditado popular, "dançando conforme a música", expressão alternativa do "pragmatismo responsável" de renitente impacto na memória política recente do país, parece-nos vir bem a calhar neste período pré-eleitoral, momento oportuno de se perguntar onde e como andam os velhos e novos sonhos coletivos dando sentido a projetos de coexistência, sejam esses de nação ou qualquer outra forma de unidade política, se é que ainda os acalentamos.⁴ Afinal, as coisas

³ **Laboratório de Etnomusicologia da UFRJ** / Grupo de pesquisa RAP – Reflexão, Ação e Pensamento. Este grupo reúne pesquisadores da UFRJ, UERJ e UFF, desenvolve o projeto de pesquisa "Democratização e Políticas Públicas para a Cultura; Um Debate Interdisciplinar, com apoio do Edital Pró-Cultura CAPES-MinC de 2009, tendo como foco o estudo das políticas públicas para a cultura vis-à-vis ações articuladas pelos mais diversos movimentos sociais, algumas das quais em parceria com instâncias acadêmicas. Email: araujo.samuel@gmail.com.

⁴ Este texto se encontra em finalização na semana em que se transcorrem as pré-conferências setoriais preparatórias à II Conferência Nacional de Cultura, fórum em que, espera-se, este balanço deva ser efetuado. Conquanto seja inevitável que se realize de um modo ou de outro, não se constata na programação da conferência, em que abundam palavras-chave como diversidade, cidadania,

melhoraram ou pioraram? Quais? Para quem? Como? Quanto? Tais indagações se configuram de modo particularmente interessante e desafiador na análise das políticas públicas para a cultura dos últimos oito anos, sob a égide de arranjo relativamente inédito e estável entre forças políticas no plano nacional, que produz e reflete, por sua vez, rebatimentos variados em situações regionais.

Nessa moldura, colocaremos em foco a relação entre produção de conhecimento, políticas públicas e gestão na área de cultura, procurando acentuar os fluxos ora promissores, ora problemáticos, entre o sonho de intervenção política coletiva enraizada em reflexão aguda sobre as dinâmicas sociais contemporâneas e o consenso, que se auto-pronuncia como absoluto e inarredável, em torno da obediência às leis de mercado e à competição, como única forma possível e necessariamente relativa, excludente, de coexistência. Parte-se aqui de atuação prolongada em projetos acadêmicos, alguns dos quais com viés extensionista, que mantêm a preocupação em aliar pensamento crítico e ações concretas no terreno, e de uma breve e recente experiência no campo da administração pública na Secretaria Municipal de Cultura do Rio de Janeiro, como aspectos possíveis, embora relativamente distintos, de um projeto comum. Procura-se, assim, apontar para o papel que instâncias como a universidade, coletivos artísticos, movimentos sociais e gestão pública podem desempenhar no deslocamento dos impasses que eventualmente parecem situar teoria e prática em contradição irremediável, possibilitando assim “dançar-se” *para* (grifo meu), e não exatamente “conforme”, a “música”.

APONTAMENTOS SOBRE A DIMENSÃO POLÍTICA DA PRÁXIS CULTURAL

Esta intervenção busca discutir as imbricações entre práxis—institucional, de grupos ou indivíduos—e relações de poder, situando esta discussão no âmbito das políticas culturais dos dois últimos governos federais, e, neste quadro, a retórica hoje prevalente em favor da estabilidade político-econômica como eixo dominante e inquestionável do debate político sobre o país. Seguindo tradição filosófica de pensar a teoria ancorada na ação, utiliza-se aqui a categoria “práxis” no sentido de manipulação reflexiva de fenômenos naturais e sociais, desde sua manifestação e percepção empíricas, até seus eventuais efeitos práticos e o pensamento verbalizado em torno desses mesmos aspectos. Por razões de espaço e de maior proximidade enquanto área de atuação do autor, privilegia-se aqui o que, em trabalho anterior, denominamos “práxis

sonora” (ARAÚJO 2008), procurando, assim, transcender associações, ainda que generosamente flexíveis, ao termo “música” ou a outros que lhe são correspondentes, pois se tratará aqui de uma totalidade que: 1- enfoca estrategicamente o aspecto sonoro da atividade prática humana, sem isolá-lo de outros aspectos dessa mesma atividade, e, particularmente, sua dimensão política, i.e., de ação que propõe alianças, mediações e rupturas; e 2- integra o que aparece freqüentemente no meio acadêmico, e notadamente em instituições que lidam de algum modo com matéria musical ou sonora, como categorias de conhecimento distintas ou mesmo estanques (teoria e prática, som e sentido etc.).

Assim, por meio da categoria práxis sonora, enfatiza-se a articulação entre discursos, ações e políticas concernentes ao sonoro, como esta se apresenta, muitas vezes de modo sutil ou imperceptível, no cotidiano de indivíduos (músicos amadores ou profissionais, agentes culturais, gestores, empreendedores, legisladores), grupos (coletivos de músicos, públicos, categorias profissionais) e instituições (por exemplo, empresas, sindicatos, agências governamentais e não-governamentais e escolas), tomando como pano de fundo a política e as lutas pelo poder no Brasil hoje, assim como os desafios enfrentados por movimentos opostos às diversas formas de práxis sonora que legitimam um *status quo* concentrador de recursos e reprodutor de desigualdades.

Sob esta perspectiva, vê-se como pertinente inserir o exame da práxis sonora de indivíduos, grupos sociais e instituições como afeitos a uma teoria política em sentido amplo, que compreenda uma delimitação mais abrangente do “político”, tomado não apenas como campo de disputas em torno do controle do Estado, mas também envolvendo lutas ou micro-políticas que se desdobram em modalidades de ação humana, como a música e as artes em geral, em torno das quais foram construídas e legitimadas idéias de neutralidade política ou desinteresse prático.

Projetando as questões assim levantadas no terreno da pesquisa empírica, remetemo-nos à experiência de uma unidade acadêmica em pesquisa etnográfica participativa (CAMBRIA 2008; THIOLLENT 2008) de práticas sonoras na cidade do Rio de Janeiro, através de colaboração com organizações não-governamentais formadas por moradores de áreas marginalizadas da cidade e compreendendo formação em pesquisa de residentes das mesmas, visando à formulação de interpretações socialmente diferenciadas sobre as configurações sonoras da vida cotidiana local. Deixando um rastro de reflexão e ação referendadas em fóruns acadêmicos e extra-acadêmicos, tal experiência motivou o convite a seu coordenador à gestão municipal da cultura, ao

menos sinalizando desejo de sintonia com seus princípios em prol da democratização do conhecimento e de requalificação da política.

Nossa conclusão propõe, assim, com base em engajamento nos dois termos da equação, um exame dos desafios à práxis cultural alternativa na gestão pública, desenvolvida em horizonte políticos que se desviem, constremam ou excluam a priori perspectivas concretas de transformação social.

PRÁXIS CULTURAL, TEORIA E POLÍTICA

Adotando aqui a noção de práxis sonora, procuro destacar seu aspecto político, mais do que a eventual interferência de algo externo, de cunho mais propriamente “político” na música, tema tratado, por exemplo, no campo da musicologia, embora visto com certo desdém pelos não poucos defensores de ideais românticos de autonomia da arte. Busca-se, além deste marco, empreender uma crítica à práxis sonora ainda capturada por ideologias de resíduo romântico, redundando em posturas idealistas e conservadoras, absolutamente deslocadas dos fluxos sonoros do cotidiano, e trazer à discussão um experimento em práxis sonora alternativa, concebida como uma estratégia de superação efetiva da alienação política e da desmobilização social, mais além de diagnósticos de formas de resistência ou submissão à “ordem” instituída profundamente assimétrica e auto-reprodutora.

Se reconhecermos como válido este pressuposto de ser a prática musical um ato essencialmente político, pode ser benéfica uma mirada preliminar sobre o campo da teoria política. Segundo Norberto Bobbio, é razoável reduzir a quatro os significados de teoria política encontráveis em autores clássicos do Ocidente em diversas épocas. O primeiro deles seria a “...descrição, projeção, teorização da ótima república, ou, se quisermos, como a construção de um modelo ideal de Estado, fundado sobre alguns postulados éticos últimos, a respeito do qual não nos preocupamos se, quanto e como poderia ser efetivamente e totalmente realizado”. (BOBBIO 2000: 67-68) Refere-se, portanto, a ideais utópicos que não empreendem autocrítica sobre suas condições e seu âmbito, universal ou particular, de produção e aplicabilidade. Certamente pode-se pensar em muitos exemplos de práxis sonora utópica no Brasil, em sentido homólogo ao acima enunciado, desde os mais conservadores, como, por exemplo, de reprodução de instituições musicais anacrônicas, até mesmo determinadas propostas de ruptura estética, como as que ignoram em suas ações, assumidamente ou não, questões relativas à recepção.

Uma segunda acepção presente em clássicos da teoria política, de acordo com Bobbio, seria a “...solução do problema da justificativa do poder último, ou, em outras palavras, [a] determinação de um ou mais critérios de legitimidade do poder”. (idem: 68) Postura tendencialmente conformista, procura desenvolver argumentos que pareçam adequados à situação particular a que imediatamente se aplica, quer se a reconheça ou não como tão somente imediata ou particular. Aqui poderíamos encaixar, decerto, a práxis musicológica de conteúdo em geral positivista, com sua tendência à construção e legitimação de determinados cânones de repertórios e autores, minimizando ou mesmo desconsiderando as relações de reciprocidade dos mesmos para com o meio social, as estruturas de poder e os interesses práticos particulares vigentes em seu tempo e lugar.⁵

Para Bobbio, um terceiro significado de grande abrangência para o campo da teoria política, seria o de “...determinação do conceito geral de ‘política’, como atividade autônoma, modo ou forma do Espírito, como diria um idealista, que tem características específicas que a distinguem tanto da ética quanto da economia, ou do direito ou da religião”. (ibidem: 68) Tal disposição é também facilmente constatável na práxis sonora de indivíduos, grupos e instituições no Brasil, como, por exemplo, em desdobramentos de formulações “estéticas” ou “científicas” de fundo cognitivista, entendidas por seus adeptos como aquém ou além das diferenças culturais, ou seja, pretensamente imunes às instáveis correlações de força em contextos políticos determinados.

O autor italiano finaliza sua distinção básica dos significados socialmente construídos no Ocidente em torno da categoria teoria ou filosofia política com algo que parece corresponder ao que propõe a assim chamada nova musicologia, ou musicologia crítica,⁶ enquanto:

“... discurso crítico, voltado para os pressupostos, para as condições de verdade, para a pretensa objetividade, ou não-valorização...da ciência política. Nesta acepção pode-se falar de filosofia como *metaciência* [grifo no original], isto é um estudo da política em um segundo nível, que não é aquele, direto, da busca científica compreendida como estudo empírico dos comportamentos políticos, mas aquele, indireto, da crítica e legitimação dos procedimentos através dos quais é conduzida a pesquisa no primeiro nível”. (idem, p. 69)

Ainda que abstraindo-se do exame empírico direto da realidade, esta acepção de filosofia ou teoria política, prossegue Bobbio, se identifica, até certo ponto, com o

⁵ Não se pretende, porém, estender aqui essa crítica a todos os casos representativos da corrente positivista em musicologia, alguns dos quais críticos e detalhistas em relação às condições de produção de conhecimento sob as quais operam (ver, a este respeito, REYNOSO 2009).

⁶ Corrente de estudos que, assumindo crescente relevância no meio acadêmico internacional a partir da década de 1980, tende a empreender uma crítica demolidora da “neutralidade” científica nos estudos musicais.

campo da ciência política, que define como: “...toda análise do fenômeno político que se valha, nos limites do possível, das técnicas de pesquisa próprias às ciências empíricas...”(ibidem: 74), devendo esta atender a três princípios básicos, de verificação como forma de validação, explicação como objetivo e não-valorização como pressuposto ético. Percebe-se, assim, que as diversas musicologias que emergem no Ocidente desde o Iluminismo se aproximam, ainda que irreconhecidamente, dos princípios de uma ciência política, inclusive no que tange ao potencial, nem sempre desenvolvido, de propiciar uma visão crítica de seus próprios métodos, aparatos e análises.

Bobbio observa ainda que utopias talvez interessem menos hoje em dia, nem tanto em razão de sua superação por outras filosofias políticas, quiçá mais científicas e objetivas, “...mas porque já não se acredita mais que, para mudar a sociedade, basta mudar o regime político, como era possível acreditar quando o Estado era tudo e a sociedade fora do Estado era nada” (ibidem: 81), reforçando o que se afirmou acima acerca da práxis sonora que, interessada ou não em interferir diretamente a esfera da política referenciada no Estado, sempre contém a característica transcendente do que Bobbio chama de “o político”, substantivo neutro que designa o objeto da política.

Uma última observação do autor italiano que pode servir-nos a pensar a relação entre práxis sonora e política, se refere ao uso do termo “política” em línguas latinas como tradução do anglo-saxão *policy*, que se refere a diretivas, quase sempre elaboradas por especialistas, nos mais diferentes âmbitos, públicos ou privados. Tal consideração também possui pertinência à discussão sobre a práxis musical, pois uma de suas dimensões é precisamente a proliferação de políticas governamentais e não-governamentais em diversas áreas, como educação, cultura, saúde, economia, assentamento agrícola, e outras que incidem sobre e se relacionam com a práxis sonora, ponto ao qual voltaremos ao tratar, como parte de estudo de caso, nossa breve experiência em gestão.

No entanto, ainda que reconheçamos a pertinência das acepções de teoria política formuladas por Bobbio a partir de sínteses de grande abrangência sócio-histórica, resta perguntar em que bases se assentaria a idéia de filosofia ou teoria política que ele próprio parece advogar, a de *metaciência*, quais são seus parâmetros propriamente críticos, além de uma visão liberal da história. Tomar a autocrítica de suas próprias condições de produção pelo próprio sujeito como critério de excelência interpretativa não seria equivalente à eleição arbitrária de um novo absoluto? Em seu debate com o marxismo, por exemplo, o avalia como filosofia utópica, em razão do

fracasso em abolir o Estado e, mais tarde, o auto-desmonte do bloco socialista europeu, que interpreta como fruto da inexistência de uma sólida teoria de Estado, ou teoria política no sentido crítico acima, no cerne do pensamento de Marx, Engels e Lênin. Há, porém, aqueles que, mesmo reconhecendo este fato, apontam para outra concepção de filosofia política, não contemplada no quadro de definições elaborado por Bobbio. O marxismo, ou filosofia da práxis, não poderia figurar em tal quadro, segundo um desses autores (Bianchi 2007), por ser uma filosofia negativa da política, em que o Estado, para Marx, Engels, Lênin e Trotsky, deveria existir apenas como breve transição rumo a sua auto-dissolução. O esquema de Bobbio, fundamentado sobre uma visão redutora de teoria crítica aos parâmetros da sociedade burguesa liberal, seria, por este ângulo crítico, incapaz de absorver o impacto de uma filosofia política negativa, anti-Estado, uma filosofia da práxis coletiva.

A discussão acima permite associações interessantes, talvez a mais imediata delas sendo que as três primeiras definições de filosofia política de certo modo orientam um amplo espectro da práxis musical no âmbito institucional brasileiro (mas diríamos ser também uma realidade com paralelos significativos em outros quadrantes do mundo), redundando em manifestações que abrangem desde concepções utópicas àquelas em que se busca apreender algum tipo de essência do fenômeno musical como um universal, ambas, contudo, subordinadas à percepção dominante de que haveria uma lógica irrecusável na maneira como a instituição musical se organiza em geral no país. Esta última se refletirá negativamente nos mais diversos âmbitos da formulação de políticas, configurando uma verdadeira tautologia, de difícil articulação com a realidade extra-institucional no caso brasileiro. Seus resultados têm sido, em geral: 1- redução, e conseqüente redundância, de opções de formação, saturação de um espectro mínimo de possibilidades de atuação profissional (instituições de ensino, por exemplo, por mais que fomentem um estilo individualista no sentido liberal da palavra não costumam formar seus alunos para a organização e gestão da vida musical); 2- falta de condições de atender a demandas pela universalização da formação em música atribuível à formação quantitativa ou qualitativamente deficiente, ou ainda defasada em relação a novas demandas educacionais; 3- políticas, no sentido de diretivas, nos campos mais diversos (cultura, educação, economia, trabalho) que não conseguem reverter a tendência à desmobilização de uma ampla participação social, produzindo a reprodução *ad nauseam* de tendências reducionistas contra a práxis sonora num sentido mais

democrático, e concentrada exclusivamente em setores “tradicionais” da produção musical.

Estes pressupostos, assimilados em discursos tautológicos ou pseudo-universalizantes, exercem um poder considerável sobre as mais diversas instituições, assim como entre indivíduos e grupos mais isolados, não raro até mesmo entre aqueles que cultivam perspectivas utópicas “libertárias”, mas que vêem algum sentido no aprendizado deshistoricizado de cânones importados da chamada alta cultura européia.

Propõe-se aqui, também, um contraponto entre as atribuições e características distintivas da ciência política apresentadas por Bobbio e a função em geral exercida pelas diversas musicologias, como disciplinas empíricas da práxis musical, mas que reflete, em dado momento, sua interferência por movimentos intelectuais como o pós-colonialismo, o feminismo e outros, colocando em relevo a necessidade indispensável de auto-crítica das condições de produção do conhecimento que lhe é próprio, no sentido político de *metaciência*., induzindo e antecipando modificações profundas sobre a práxis musical contemporânea, já notável quer em contextos institucionais, quer em práticas individuais ou de grupos. No entanto, ainda constata-se como raras, ao menos no Brasil, as investidas institucionais, e talvez um pouco menos as de determinados indivíduos e grupos, na práxis coletiva, que, mais além de desvendar processos socialmente construídos, agendem uma pauta de debates sobre os parâmetros políticos neoliberais orientadores das políticas em curso.

PRÁXIS CULTURAL E MUDANÇA SOCIAL: ALTERNATIVAS POR VIA DA UNIVERSIDADE

Por investir em uma práxis sonora na direção apontada no parágrafo anterior, mesmo sob condições contraditórias—algumas estruturalmente adversas, outras, de modo bem particular (mas com potencial multiplicador), mais favoráveis—, coloca-se brevemente em discussão aqui a experiência recente do Laboratório de Etnomusicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, de trabalho em colaboração com duas organizações não-governamentais (doravante, ONGs) sediadas na mesma cidade, ambas criadas em favelas por núcleos de moradores. Por ter sido nossa primeira experiência desse tipo, enfatizarei aqui a colaboração iniciada em outubro de 2003 com o Centro de Estudos e Ações Solidárias da Maré, entidade de fortes origens nas Comunidades Eclesiais de Base da Igreja Católica, fundada por moradores em área residencial hoje oficialmente reconhecida como Bairro Maré, e com população estimada em 132 mil

habitantes. Produto de interlocução iniciada três anos antes, tomou a forma de projeto estruturado após apoio financeiro de órgão federal de fomento à pesquisa (CNPq) e da própria universidade. Desde então, o mesmo vem sendo reconfigurado de tempos em tempos, em função de novos objetivos, obtendo apoios adicionais de outra entidade de fomento à pesquisa e de uma grande empresa estatal, hoje, muito possivelmente, a maior investidora em iniciativas rotuladas “culturais” no Brasil.⁷

O projeto inicial, seguindo os postulados da pedagogia de Paulo Freire (1996), foi extensivamente negociado com dirigentes da ONG em questão e a própria universidade entre outubro de 2003 e março de 2004, até que se definiu em torno da participação de uma equipe da universidade (alunos de pós-graduação por mim coordenados) como mediadora do processo de formação de uma equipe de pesquisa musical entre jovens moradores do local, recrutados pela ONG entre alunos de escolas secundárias (20 pessoas) e estudantes de graduação da UFRJ (4). Uma vez amadurecidos alguns princípios básicos de pesquisa, ambas os participantes se dedicariam, num único coletivo, à documentação de práticas musicais locais, com vistas à constituição de um acervo local para acesso público e à organização de apresentações públicas sobre as documentações feitas e as questões por elas suscitadas. Ressalte-se que, numa das principais universidades do país, com intensa atividade no chamado setor de extensão, este é, até onde se saiba, o único projeto com tais características: integração de atividades de formação, pesquisa e extensão, em perspectiva de problematização da cidadania e da equação política hegemônica que a afeta diretamente.

Em cerca de quatro meses de debates sobre o desenho do projeto, sempre realizados na sede da ONG, localizada na Maré, a equipe da universidade pode também conhecer outros membros da entidade e da comunidade local, assistir a documentações audiovisuais já realizadas anteriormente por moradores e visitar as instalações da ONG, conhecendo um pouco mais algumas das diversas atividades lá desenvolvidas, principalmente aquelas em que mais se investia: as de foco educacional. Em meio ao desmantelamento do ensino público no país, no estado e no município em questão, a

⁷ O projeto Samba e Coexistência, contemplado no Edital Universal Nº 2 do CNPq, teve início em 2002 e executado entre 2003 e 2005 (para maiores detalhes sobre o mesmo e sobre sua relação com a Maré, ver ARAÚJO 2005). Desde então, e a partir das discussões internas até hoje em andamento, tem início novo projeto em 2005, Música, Memória e Sociabilidade na Maré, tendo recebido apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro (Editais Cientistas do Nosso Estado 2004 e Humanidades 2006; Bolsas de Iniciação Científica Jr. do Programa Jovens Talentos) do CNPQ (Bolsa de Produtividade em Pesquisa 2007-2010; Bolsas de Iniciação Científica-Balcão e PIBIC), Universidade Federal do Rio de Janeiro (Bolsas de Iniciação Artístico-Cultural), Petrobrás-COPPETEC (Bolsas de Iniciação Científica); Ministério da Cultura (Bolsa de Intercâmbio e Difusão Cultural, 2008).

Maré tem 36% de sua população em idade escolar fora da escola, configurando a maior taxa de evasão da cidade do Rio de Janeiro.

Um dado importante veio à tona desde os primeiros debates. Nossos interlocutores iniciais, líderes locais que haviam erguido uma instituição para dar respostas ao descaso estatal, às violências respectivas do tráfico de drogas e estatal, e da baixa autoestima e baixa intensidade de participação política de uma população estigmatizada, reconheciam um ou outro vestígio passado de atividade musical significativa no interior da Maré, mas sua avaliação da música local era, em geral, pessimista, a considerando de pouco interesse a uma pesquisa sobre “música”. Assim que iniciada a formação da equipe local de participantes, este foi certamente um dos fatores de inibição de diálogo entre os presentes, já que os mediadores de formação universitária não apresentavam a priori noções valorativas aplicadas à música, definições ou técnicas a serem ensinadas e aprendidas, buscando, ao contrário, permitir o surgimento de conversas relativamente informais sobre temas da vida cotidiana local, indagando, pouco a pouco, sobre se os participantes faziam ou não associações dos mesmos com o que costumavam rotular “música”.⁸

Obviamente, as diferenças sociais eram perceptíveis e percebidas como cruciais às relações que se estabeleciam naqueles primeiros encontros, em que pese ser um dos princípios fundamentais do projeto propiciar um diálogo tão horizontal quanto possível entre mediadores e todos os demais participantes. Destaque-se também que, embora a atitude das lideranças locais em relação à cooperação com a universidade fosse, em princípio, positiva, algumas das mesmas demonstravam (e certamente ainda demonstram) preocupações com relação à concepção freireana que embasa o projeto, conferindo bastante autonomia aos jovens na formulação de questões e encaminhamentos para resolvê-las. Isso pode parecer contraditório levando-se em consideração o respeito e admiração que os mesmos dirigentes manifestam pela figura e obra de Paulo Freire, mas, por outro lado, se revela plenamente coerente com a política de resultados estimulada pela ênfase da instituição em cursos preparatórios extremamente competitivos, visando o acesso de moradores à universidade e às escolas públicas de qualidade, que é, por sua vez, peça-chave na negociação de apoios financeiros privados e públicos. Em outras palavras, ao vislumbrar uma práxis investigativa (de pesquisa, bem entendido) que acredite ser impossível “interpretar” a

⁸ As perguntas feitas pelos mediadores eram desconcertantes: O que você ouve e o que você escolhe ouvir? Que tipos de som/música ouve em casa? Todos em sua casa ouvem as mesmas coisas? Você poderia fazer uma lista de som/música de sua casa ou vizinhança? Como?

realidade sem engajar-se com a mesma no sentido político do termo,⁹ trabalha-se em meio a movimentos contraditórios, sob o horizonte político da justificação de obediência a um sistema determinado de relações em sociedade, um dos sentidos atribuídos por Bobbio à teoria política, ainda que rotulado injusto e que cultuados sejam alguns símbolos de sua possível superação (Paulo Freire, uma ética coletiva, governo dos trabalhadores etc.), a que se confere implicitamente o status de uma utopia.

A progressiva transformação por que passou o grupo inicial (e falo aqui não somente dos moradores, mas também e, quiçá, principalmente dos não-moradores da Maré) teve que neutralizar, mas, obviamente, sem conseguir ultrapassar por completo os principais obstáculos invisíveis: a presença e o estigma da criminalidade violenta; a persistência dos condicionantes a um relacionamento hierárquico entre possuidores e não-possuidores de conhecimento, em outras palavras, entre universitários e não-universitários; dificuldades de sintonia com os propósitos do projeto, pois, ainda que os mesmos tenham sido construídos coletiva e progressivamente, não são vistos (e, de fato, dificilmente o são) como caminhos à profissionalização imediata ou sequer como caminho a uma formação universitária; as dificuldades de operacionalização de conceitos e de técnicas básicas, como reflexos de um ensino público deficiente e da inexistência, por motivos antecipadamente esperados, de redes de suporte familiar, frágeis diante da desproporção entre seus próprios recursos e as adversidades que lhes são socialmente impostas, como a violência de Estado, a precária atenção à saúde, a destruição simbólica e física do ensino público, e muitas outras.

Os determinantes sociais dessa situação não são, porém, particulares ao caso brasileiro. Em trabalho recente sobre o universo lingüístico de trabalhadores espanhóis mais vulneráveis ao espectro sombrio do desemprego no “paraíso” neoliberal, entre eles jovens à busca do primeiro emprego, a socióloga Ana Maria Rivas Rivas destaca algumas diferenças significativas entre a experiência e práticas lingüísticas de gerações distintas. De um lado, os conceitos acionados mais recorrentemente por gerações mais antigas, referenciados em ideologias do trabalho fabril, da estabilidade no emprego, e de solidariedade e luta trabalhista e política, e, de outro, noções contrastantes adaptadas a ideologias hegemônicas neoliberais de cunho individualista e fatalista, semelhantes aos que encontramos em nossa experiência colaborativa:

⁹ Neste sentido, questiono o emprego reducionista da palavra “aplicada” a ciências sociais que reconhecem o mesmo, pois toda e qualquer interpretação significativa da realidade exercerá efeitos sobre a mesma, independentemente de ser esta ou não a intenção de seus praticantes. Condicionar a aplicabilidade de determinadas práticas a sua imediata explicitação parece-me, mais que um equívoco estratégico, uma capitulação diante de imperativos políticos.

De ahí la ausencia en sus narraciones de conceptos clave por medio de los cuales otras generaciones, la de sus padres incluida, la mayoría trabajadores de la industria y de la construcción, configuraron sus experiencias laborales .solidaridad, justicia, igualdad, lucha obrera, militancia. y su sustitución por otros términos como éxito, fracaso, competencia, formación, suerte, fortuna. (Rivas Rivas 2005:15)

Nada substancialmente diverso do que Paulo Freire, mais de quatro décadas antes, havia equacionado à experiência lingüística do oprimido, confinado entre o que chamava de “silêncio significativo” e a imposição de categorias formuladas sob o mundo da alienação do trabalho, da obediência e da subordinação à forma-mercadoria.

Rompê-lo por via de estratégias participativas variadas, ao curso de mediações contínuas e sucessivas, muitas vezes malogradas pela violência física e conceitual generalizada, descarregada cotidianamente por sobre as populações inseridas perversamente nas benesses do capitalismo virtual, era tarefa quase impossível desde o início. Talvez o único sinal inequívoco de não termos, todos, fracassado seja o fato de ainda estarmos vivos, embora vivendo perdas brutais muito próximas, e nos encontrando ao menos duas vezes por semana, desde abril de 2004, para pensar e agir sobre nossos sonhos e dilemas por via das expressões sonoras que os interferem.

Desse esforço resultaram reflexões apresentadas em espaços comunitários, fóruns políticos e acadêmicos, figurando, entre estas últimas, duas publicações (Araújo et alli, 2006a, 2006b) que procuram definir e ressaltar a importância de se pensar a violência como conceito, e não meramente como categoria descritiva, na pesquisa do universo sonoro como dimensão central às relações sociais, e consequentemente à política e ao poder. Ressalta-se, no primeiro artigo (Araújo et alli 2006a), as implicações das diversas formas de violência, das mais ideológicas às fisicamente letais, aos processos de reconhecimento e elaboração discursiva do universo sonoro mais amplo, universo este em que se inclui algo percebido como “música”. No segundo, uma versão modificada do primeiro, a análise empírica conduzida pelos jovens moradores enfoca as políticas públicas para a juventude, criticando a forma elitista como em geral são concebidas, quase sempre tomando, a priori, como vazia de qualquer positividade a experiência dos jovens marginalizados da acumulação de riqueza e bem-estar.

Ao debater o conteúdo e os resultados de tais políticas públicas, procuramos simultaneamente pensar e constituir de fato, como práxis sonora alternativa, formas de contraposição aos seus efeitos mais deletérios. Nada que possa, obviamente, postular pleno “sucesso”, que equivaleria tão somente ao preenchimento de expectativas de elevação social sob circunstâncias dadas, ou, muito menos, ameaçar o *status quo*, mas

que adota, como proposto originalmente pela assim chamada filosofia da práxis, a negação deste mesmo *status quo* como critério último de sua auto-avaliação.

VÃOS E DESVÃOS DA GESTÃO CULTURAL

O projeto acima comentado teve dois desdobramentos que interessam à discussão aqui travada. O primeiro deles ainda ocorreu nos marcos de um projeto de pesquisa acadêmica. A partir de 2006, uma equipe do Laboratório deu início a outro empreendimento através de, num primeiro momento, parceria com ONG, o Instituto Trabalho e Cidadania, iniciativa esta assentada sobre os mesmos princípios de autonomia, colaboração e participação social da experiência concomitante na Maré, agora desenvolvido em comunidades de outra região do Rio de Janeiro, a saber, dos morros da Formiga e do Salgueiro, localizados na Tijuca, bairro de forte presença de classe média. Em que pese essa equalização de princípios, os rumos do novo projeto, foram bem outros, tendo em vista o maior foco da ONG em questão na profissionalização de jovens, o que abrangia também suas atividades em formação musical, implicando a formação de indivíduos e coletivos para atuação, de algum modo, no mercado. Adequando-se àquele contexto particular, o projeto em parceria não abriu mão de seu foco no debate aberto, na documentação e reflexão, encontrando inicialmente, porém, mais silêncio e resistência por parte dos jovens participantes, moradores das comunidades já mencionadas, do que no caso da Maré. Isso talvez não devesse ser surpreendente, tendo em vista que o foco do CEASM preparação para os exames vestibulares e na formação para a vida universitária, facilita, mais que obstaculiza, a compreensão de tarefas de cunho aparentemente mais abstrato, o que não ocorre, ao menos habitualmente, com a idéia um tanto arcaica de formação profissional estrita, mais aproximada a um treinamento em torno do conhecimento pronto, acabado (ver BARROS e SILVA 2008). As mediações necessárias para se chegar ao envolvimento mais ativo dos jovens participantes requereram, entre outros recursos, a realização de atividades de documentação voltadas ao registro e reflexão sobre repertórios musicais, de óbvio interesse para diversificação de frentes de trabalho para o coletivo artístico que estavam organizando, e a utilização mais precoce de registros audiovisuais, que propiciaram reflexões sobre espaços de trabalho e, obviamente, sobre a adequação do repertório em função de espaços e públicos diferenciados. Na segunda etapa do projeto, de 2008 até o presente, a equipe da UFRJ foi procurada por um compositor do morro da Formiga, que já acompanhava intermitentemente o processo

anterior, e por dois integrantes da bateria do Salgueiro, uma das referências entre escolas de samba do Rio. O que percebiam como a simultaneidade entre continuidade e mudança no samba da Tijuca deu origem a um projeto intitulado “Gerações do Samba”. Desde então, os três sambistas integram uma equipe de seis pessoas, cujo trabalho envolve reuniões de auto-formação (com conteúdos acadêmicos em sentido mais inclusivo, embasado em fontes universitárias e extra-universitárias), além de registros e produção de reflexões em variados formatos sobre o samba nas referidas comunidades e seus respectivos entornos.

Procurando não prender-nos numa discussão mais longa e aprofundada, que o caso certamente merece, o que queremos assinalar, é tão somente o fato de que uma implicação clara dos projetos desenvolvidos na Maré, Salgueiro e Formiga indica claramente a inexistência de fórmulas para a concepção de ações reflexivas relevantes para a vida concreta nos locais abordados, exigindo atenção e auto-crítica constante, mesmo aos pesquisadores ou gestores mais bem intencionados.

Um segundo desdobramento, requerendo discussão igualmente caudalosa para avaliação de todas as suas implicações, mas aqui necessariamente resumida, foi a participação do autor, em grande medida atribuível à ressonância dos projetos acima comentados, em função pública como Gerente de Música da Secretaria Municipal do Rio de Janeiro (doravante SMC), cargo criado pela gestão empossada em janeiro de 2009. Em meio à inimaginável miríade de atividades (e problemas) a serem cobertas por esta função pública, e à precária estrutura de trabalho encontrada, ao menos inicialmente, a recém-criada gerência elegeu, como sinalização de democratização, eixo político prioritário da gestão da SMC como um todo, a formulação de plano de ação a partir das experiências-piloto já desenvolvidas até então no âmbito dos projetos aqui já mencionados, envolvendo a formação de equipes locais descentralizadas de mapeamento, armazenamento, reflexão e difusão das práticas relevantes para se pensar e formular políticas adequadas à, ora alvissareira, ora dilacerante, paisagem sonora da cidade. O imperativo, que parecia óbvio, de uma nova “dança” (práxis), não apenas *conforme* a uma mesma “música” (ideologias do imobilismo, idealizações do real etc.), mas *para* a **música**, em via de mão dupla, onde trafegam Estado e sociedade civil, produção e recepção

COMENTÁRIO FINAL

Esta breve e certamente ainda confusa intervenção, propondo-nos que este seja um caminho para se pensar a articulação entre práxis sonora, poder e política, que não somente justifique as relações sociais vigentes, que não apenas interrogue e pretenda explicar o drama social brasileiro, ou que busque propor utopias desenraizadas do real, mas que tenha a audácia de ensaiar um amanhã transformado por sólidas relações humanas e sociais de novo tipo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Samuel

2008 “Música, política e cidadania”. Texto apresentado à mesa-redonda Música e Política, X Congresso da Sociedade Ibérica de Etnomusicologia, Salamanca, Espanha.

2005 “Samba e coexistência; repensando a agenda de pesquisa etnomusicológica”. In: Ana Maria Ochoa e Martha T. de Ulhoa. *Música popular na América Latina*. 1ª ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, p. 194-213.

ARAÚJO, Samuel et alli

2006a “Conflict and violence as conceptual tools in present-day ethnomusicology; Notes from a dialogical experience in Rio de Janeiro.” *Ethnomusicology* 50 (2): 287-313.

2006b “A violência como conceito na pesquisa musical, reflexões sobre uma experiência dialógica na Maré. *Revista de Música Transcultural*, v.10. (periódico eletrônico indexado, disponível em <http://www.sibetrans.com/trans/trans10/araujo.htm> . Último acesso em: 23/01/2008.

BARROS, Felipe Santos Lima e SILVA, Sinesio Jefferson Andrade.

2008 “Reflexões e desdobramentos de uma pesquisa musical participativa nas comunidades da Formiga e do Salgueiro, Grande Tijuca, Rio de Janeiro”. CD-ROM. In: Anais do IV Congresso Nacional da ABET, Maceió, Universidade Federal de Alagoas, 2008.

BIANCHI, Álvaro

2007 “Uma teoria marxista do político? Bobbio *trent’anni dopo*.” *Lua Nova* 70:39-82.

BOBBIO, Norberto

2000 *Teoria geral da política*. Michelangelo Bovero (org.). Trad. Daniela Beccaccia. Rio de Janeiro: Elsevier.

CAMBRIA, Vincenzo

2008 “Novas estratégias na pesquisa musical: pesquisa participativa e etnomusicologia”. IN Samuel Araújo, Gaspar Paz e Vincenzo Cambria (orgs.), *Música em debate; perspectivas interdisciplinares*, Rio de Janeiro, Mauad, p. 199-211.

FREIRE, Paulo.

1996 *Pedagogia da autonomia*. São Paulo: Paz e Terra.

REYNOSO, Carlos

2006 *Antropología de la música; De los géneros tribales a la globalización*. 1º Volume (Teorias de la simplicidad). Buenos Aires: SB.

RIVAS RIVAS, Ana Maria

2005 “El neoliberalismo como proyecto lingüístico.” *Política y Cultura* 24:9-30.

THIOLLENT, Michel

2008 “Perspectivas da pesquisa-ação em etnomusicologia: anotações e primeiras indagações”. IN Samuel Araújo, Gaspar Paz e Vincenzo Cambria (orgs.), *Música em debate; perspectivas interdisciplinares*, Rio de Janeiro, Mauad, p. 189-197.

HABITUS CULTURAL E LEITURA NA POBREZA

Aline Deyques¹⁰

Gustavo Guenzburger¹¹

Rogério Ferreira de Souza¹²

Victor Hugo Adler Pereira¹³

Resumo: O trabalho elaborado por esse grupo de pesquisa enfoca os problemas educacionais do Brasil que se relacionam com as políticas de leitura. Discute o modo com que se ampliou o acesso à rede escolar no país, nas últimas décadas, e a permanência de problemas que repercutem nas dificuldades de formação para práticas leitoras e à alta incidência do chamado analfabetismo funcional. Destaca as consequências da ampliação dos setores da população em que se caracteriza o “habitus precário” e indaga sobre as possibilidades do desenvolvimento de alternativas culturais que revertam esse quadro e sobre o papel da leitura nesse processo.

Palavras-chave: leitura e pobreza, escolarização no Brasil, analfabetismo funcional, redes de trabalhos sociais e rede de ensino formal.

- Leitura e política – políticas da leitura:

A leitura e a sua difusão carregam um conjunto de heranças históricas de imposições do poder hierárquico, de exclusão baseada em referências culturais, assim como de promessas de emancipação.

Um breve percurso histórico das práticas relacionadas à leitura demonstra que, em diferentes culturas e épocas históricas, grupos dominantes conservaram o monopólio da leitura como um de seus apanágios e traços decisivos de diferenciação de outros grupos da população. Partindo dessa perspectiva, Edmir Perrotti elabora um modelo descritivo do percurso histórico do monopólio sobre o livro e a leitura nas sociedades européias (PERROTTI, Edmir: 1999, p. 127). Este vai da guarda dos manuscritos

¹⁰ Mestrado em Letras – UERJ – alinedeyques@yahoo.com.br.

¹¹ Mestrado em Letras – UERJ – gustavo@sarcadehoreb.com.br

¹² Doutor em Ciências Sociais – UERJ - rfs_68@hotmail.com

¹³ Prof. Adjunto I. Letras – UERJ – vhap@uol.com.br

recuperados da Antiguidade nos mosteiros da Idade Média, passa pela criação das Universidades e posteriormente da imprensa, alargando o acesso à leitura, e chega ao controle da edição de livros pela monarquia francesa. Situa um momento de agravamento das restrições de meados do século XVII até o século XVIII: “O poder monárquico, dessa época, “limita de modo draconiano o número de oficinas tipográficas, primeiramente em Paris (1667), depois no interior (1686, 1701e ainda 1739)” (PERROTTI, Edmir: 1999, p. 127). A Revolução Francesa, o desenvolvimento da produção fabril que chegou à maturidade com a Revolução Industrial, no século XIX, vem estabelecer novas funções para a leitura e para a escolarização a que passa a ser atrelada. Cerca-se de novas representações sociais, e de tensões e demandas novas o acesso à leitura, a partir de interesses e aspirações oriundos nas classes dominantes e nas classes populares. Ampliam-se as funções da leitura e da escolarização para a formação de novos sujeitos, cidadãos, trabalhadores, condutores, mentores ou dotados de consciência crítica e voltados para a intervenção nos processos econômicos e políticos que acompanharam o desenvolvimento do capitalismo desde então. O que leva Perrotti a concluir:

A luta pela leitura inscreve-se, assim, no quadro da luta de classes e é dentro de tal contorno que irá se definindo na medida que esta avança. Privilégio de castas, de estamentos ou de classes sociais e de frações de classes, o acesso ao escrito – à informação – foi sempre percebido e instrumentalizado como forma de consolidação e afirmação de poder” (PERROTTI: 1999, p.129).

A expansão da leitura tornou-se necessária para a expansão de novas formas de produção e da tecnologia no desenvolvimento capitalista, desde a Revolução Industrial até nossos dias. Se, por esse ângulo, estabelece a exigência de uma educação escolar das classes subalternas que atenda aos interesses das classes burguesas e implica uma educação dos sentidos, da inteligência e do controle dos movimentos corporais, voltada para seu funcionamento como motor da produção material, dialeticamente, propicia o acesso a um instrumento que amplia o conhecimento sobre o mundo e as possibilidades de crítica a ele que, até então, não tinha sido acessível a grandes massas da população. Esse aspecto libertário da leitura e da educação não vem sendo ignorado desde o Iluminismo; ao contrário, muitas vezes é supervalorizado – principalmente em campanhas oficiais ou publicitárias para a difusão da leitura - deixando na sombra a função disciplinar da escola e até mesmo da leitura e, além disso, o modo com que se estabelecem novas hierarquias sociais diante dos níveis e padrões de escolaridade e do consumo de bens culturais como a leitura. Atenta a essas ambigüidades, Regina Zilberman situa o que denomina de “fenômeno de desapropriação do discurso,

experimentado pelas massas compulsoriamente alfabetizadas”. Com uma angulação do problema semelhante à de Paulo Freire, ela cita E. Verne: “Ao dar a impressão ao iletrado de que os livros são o único vetor possível da cultura, imediatamente se desvaloriza a importância de seu próprio discurso a seus próprios olhos” (VERNE, Apud, ZILBERMAN; 1999, p. 34). Essa destituição da capacidade cognitiva atinge diretamente grandes massas de indivíduos das classes populares, desmobilizando-os para iniciativas que dependam de uma autonomia em relação a autoridades reconhecidas como dotadas de um conhecimento superior e tornando-os presa fácil de variadas formas de manipulação baseadas nos títulos de executivos, administradores e governantes ou na linguagem elaborada destes, vista como empolada e possivelmente eivada de um saber superior. A leitura e a escolarização funcionam como instrumentos de formação de perspectivas políticas e também de manipulação de poderes, daí a atenção que os Estados e alguns de seus aparelhos ideológicos atribuem a elas. Como exemplo de seu papel estratégico em alguns modelos políticos:

Com efeito, os povos emergentes, engajados no processo de sua emancipação nacional, desencadeiam programas de alfabetização em massa, através de campanhas patrocinadas pelo Estado, sobretudo quando este se proclama de extração popular (ZILBERMAN: 1999, p.37).

Um pouco adiante, no mesmo trabalho, a pesquisadora chama a atenção para nuances entre as medidas voltadas para o ensino e aquelas especificamente voltadas para a leitura: “A escola é a instituição encarregada da alfabetização da criança; entretanto, os meios para a difusão da leitura provêm de um setor mais amplo. Dizem respeito a o conjunto de uma política de leitura, que transcorre preferencialmente na escola, mas resulta de um posicionamento de toda a sociedade civil” (ZILBERMAN: 1999, p. 42).

Nesse sentido, a indústria cultural revela toda a ambiguidade das funções da leitura no capitalismo, ao promover a difusão do livro como mercadoria e, ao mesmo tempo, com isso, expandir ou restringir o acesso a determinadas modalidades de obras, segundo ditames econômicos e ideológicos dos produtores do setor. Outro aspecto importante na configuração de políticas relativas ao livro e na eficácia de sua implementação diz respeito à família, já que, ao exercer um papel na formação de indivíduos, inclui como elemento desse processo os graus de adesão ou indiferença diante das políticas em relação à leitura, caracterizando “o modo como o livro é compreendido e valorizado num núcleo familiar” (ZILBERMAN: 1999, p. 43).

Essa é uma das questões que demonstra que políticas e relações de poder perpassam os diferentes âmbitos de convivência social e são introjetadas pelos

indivíduos por meios muitas vezes sutis e inconscientes. Os estudos de Pierre Bourdieu destacaram-se na detecção e análise de muitos mecanismos da reprodução social, responsáveis grandemente pela manutenção de desigualdades, dessimetrias e exclusões, que se tornam opacos aos indivíduos por se naturalizarem em relações institucionais, com grande força de tradição e insidiosa presença nas práticas cotidianas, como aqueles vinculados à família e à escola. Um exemplo desse tipo de enfoque está em seus estudos sobre o modo com que setores da sociedade preservam o capital acumulado familiarmente (e grupalmente) através da formação escolar que garantem para seus filhos. Um tipo de escola e de universidade reconhecidas como “mais competente” ou “com mais tradição” impõe barreiras severas para o acesso a seus quadros e fornece um diploma que acrescenta àqueles já dotados de marcas de distinção social a confirmação destas pelo reconhecimento do “mérito”:

Os exames ou os concursos justificam em razão de divisões que não necessariamente têm a racionalidade por princípio, e os títulos que sancionam seus resultados apresentam como garantia de competência técnica certificados de competência social, nisso muito próximos dos títulos de nobreza. Em todas as sociedades avançadas, na França, nos Estados Unidos ou no Japão, o sucesso social depende profundamente, daqui em diante, de um ato de nomeação inicial (a imposição de um nome, comumente do de uma instituição educacional, Universidade de Todai ou de Harvard, Escola Politécnica) que consagra, através da escola, uma diferença social preexistente (BOURDIEU; 2007, p. 38).

Observe-se, no texto acima, a ênfase concedida pelo autor à mistura de mecanismos racionais, que parecem garantir a equanimidade da avaliação e a justeza do título concedido, e de aspectos irracionais que remontam às tradições hierárquicas baseadas na herança e no sangue da nobreza. Na contracorrente de interpretações mais ortodoxas, Bourdieu destaca a importância da tradição e a manutenção de traços que remontam às sociedades feudais na formação dos quadros de nível mais alto em sociedades modernas, consideradas das mais avançadas no mundo capitalista. Se no mundo do trabalho permanecem e se metamorfoseiam mecanismos de dominação e de monopólio de bens simbólicos, no âmbito familiar também a democratização do ensino e da leitura, transformada em plataforma de diferentes regimes políticos, deve se ajustar aos mecanismos que regulam as distribuições de bens e marcas hierárquicas específicas desse âmbito institucional. E a leitura e a escolaridade serão elementos significativos das distribuições de poderes na família que funcionam na reprodução social.

Quanto a esse aspecto, recordo um episódio relatado por educadora que trabalha com alfabetização de adultos, que, segundo ela, retrata uma situação corriqueira entre mulheres idosas em favela muito próxima do centro do Rio de Janeiro. A colega

professora contava que recebeu uma aluna que havia ficado viúva, com aproximadamente 70 anos, e que poderia enfim realizar o seu sonho de aprender a ler - aspiração vetada durante dezenas de anos de convivência pelo marido. No entanto, sofria pressões de filhos, porque julgavam que sua função seria a de cuidar dos netos menores. Questões de gênero graves como essa ainda cercam o acesso à educação formal e à leitura.

De um modo menos afrontoso, as marcações simbólicas e os interesses que movem o exercício dos poderes determinam espécies de leitura adequadas a cada gênero e, como apontou Pierre Bourdieu, em relação a outras práticas culturais transformadas em marcas diferenciais, reforçam estereótipos, que sempre levam à subestimação do feminino.

A atribuição de leituras adequadas a cada gênero, que se aplica em práticas sociais diversas e se fortalece no mercado de bens simbólicos, baseia-se na crença na universalidade de características inerentes a homens e a mulheres. Entre elas, a prevalência da emotividade e superficialidade no feminino; opondo-se a um predomínio da racionalidade no comportamento masculino. Influenciado por esse recorte ainda influente no século XXI mantém-se um exemplo na repartição do gosto literário que vem de outros séculos, considerando-se o romance e, sobretudo, aquele mais sentimental, um gênero de obras mais adequado às mulheres – um lugar-comum com o qual escritores como Machado de Assis e José de Alencar conscientemente jogam em suas obras. A teoria e a filosofia seriam dois campos mais propícios ao desempenho do homem. Reforça-se, assim, uma distribuição, que Pierre Bourdieu, observou até mesmo na área acadêmica, de saberes e também de profissões a eles vinculadas, ditos “masculinos” e “femininos” – o que implica em mais prestigiados e respeitados e menos conceituados. (BOURDIEU: 2005, p. 104).

Em outro plano de relações, que tem lugar na tensa arena das diferenciações de origem econômica e social, valores são investidos como características inerentes aos indivíduos e o “caldo cultural” que se delineia como característico de diferentes grupos será avaliado através deles. Explorando com mais vagar esse ponto, podemos observar a atribuição da racionalidade maior a atividades desempenhadas pelas classes dirigentes enquanto às classes populares são reservadas as funções ligadas ao trabalho braçal, mas também, não por coincidência, as que o senso comum associa mais imediatamente à emoção e à intuição. Fica clara, nesse caso, a vinculação do pobre que não se transforma

em operário, ao mundo do lazer e da arte - o futebol ou a música e a dança, no caso brasileiro.

Como observou Regina Zilberman, a difusão da leitura e implantação de redes de ensino sob responsabilidade do Estado esteve intimamente relacionada à expansão do capitalismo e acompanhou-se de contradições inerentes a este (ZILBERMAN: 1999, p. 35 ss). Assim, a necessidade de formar trabalhadores com um nível maior de especialização e aperfeiçoamento técnico obrigou a expansão do ensino até atingir as classes populares. O acesso a esse bem que servia de marca distintiva a uma elite até o século XVIII vinculou-se à perspectiva de emancipação através da aquisição de cultura. A internalização da natureza linear do texto impresso é vista por Verne como veículo para a integração do trabalhador iletrado ao processo de produção, para que forme uma idéia de seu lugar na cadeia produtiva: “O conteúdo ideológico do texto tem pequena importância, desde que o trabalhador internalize esta linearidade e suas extensões no espaço industrializado” (Apud ZILBERMAN: 1999, p. 34).

Vale lembrar, no entanto, que a incorporação das redes de ensino à dinâmica do mundo da produção industrial, no decorrer do século XX, foi precedida pela implantação de práticas disciplinares cada vez mais intrincadas e eficientes no controle dos corpos e no direcionamento das vontades, desde o século XVII, em países onde se superaram as estruturas e instituições feudais mais cedo, como a França, conforme demonstraram exaustivamente os estudos de Michel Foucault, em *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* (1987). Amorteciam-se ou direcionavam-se as forças porventura ativadas pelo contato com saberes que até então haviam tido circulação restrita ou mais facilmente ensejadas por uma maior constância e concentração dos contatos corporais e da convivência em espaços delimitados, como a escola.

O acesso à escola permitiu, sem dúvida, alguma mobilidade social e a difusão de valores e ideais que permitiram a organização de lutas sociais e representações políticas enraizadas nos meios populares durante todo o século XIX. A perspectiva de Antonio Gramsci é de que a dinâmica das transformações sociais inclui a formação de intelectuais “orgânicos” aos grupos que emergem com uma função essencial na produção econômica (GRAMSCI: 2004, p.16). Assim, também nas transformações ocorridas com o desenvolvimento do capitalismo, o proletariado se desenvolve e forma seus intelectuais orgânicos que passam a lutar pela conquista da “hegemonia” nas sociedades modernas, representando seus interesses e aspirações. A partir desse ponto de vista, espera-se que esse contingente de intelectuais colabore para a emancipação das

classes populares e para o exercício do poder e a administração do Estado. O destino desse contingente parece traçado na dinâmica ocorrida com outras classes emergentes em etapas anteriores do processo histórico, que incorpora elementos da tradição na medida de seus interesses e perspectivas. O que torna estratégico lutar pela democratização da cultura burguesa, pelo acesso das massas populares aos bens culturais burgueses, como um legado que pode render positivamente na construção de uma sociedade futura igualitária.

Não se pode perder de vista, no entanto, e torna-se crucial a discussão desse ponto de vista diante do que a cultura incorpora de relações de poder, o modo com que os bens culturais servem à reprodução social das desigualdades.

- Os graus e gravidades da condição de pobreza - o problema cultural quanto ao leitor pobre é somente conceder o acesso ao livro e à leitura?

A experiência dos professores que se dedicam ao ensino médio e superior no país, corroborada por pesquisas internacionais, permite avaliar que o aprendizado da leitura é um dos tópicos mais desastrosos da escola brasileira. Procura-se destacar que esta situação torna-se mais grave nas escolas públicas dos grandes centros urbanos. Esta deficiência escolar resulta na obtenção de diploma de ensino médio de uma massa numerosa de estudantes que não conseguem passar do estágio que se classifica como de “analfabetismo funcional” – em que os indivíduos decifram o código escrito em língua materna, mas não apreendem o(s) sentido(s) do que estão lendo.

A repartição social das escolas brasileiras é resultante de lutas políticas que se tornaram cruciais a partir dos anos 20 e durante o regime Vargas e ensejaram um intenso debate entre o modelo de escola pública, universal e gratuita, sob a responsabilidade do Estado – posição defendida pelos intelectuais identificados com o chamado Movimento da Escola Nova – e a defesa do ensino voltado para a formação religiosa, organizado por instituições privadas – bandeira de luta da Igreja e de seus canais de divulgação como o periódico *A Ordem* (SCHWARTZMAN et alii: 2000, p. 70 ss). Nesse período conseguiu ter projeção na vida nacional uma vertente democratizante e modernizante da instituição escolar, mesmo que sob vigilância freqüente e sofrendo reveses em sua atuação – um panorama que perdurou até o golpe militar de 1964. A desigualdade das condições de ensino agravou-se nos governos antipopulares e autoritários nos anos sessenta e setenta. Criaram-se, no entanto, as faculdades privadas, com um nível de exigência de formação prévia bastante menor, como apêndices que amenizavam, na tentativa de ingresso à Universidade, o contraste entre os estudantes

formados em escolas destinadas às classes mais favorecidas e os “condenados” às escolas estaduais, já que os estados da federação passaram a se ocupar do ensino médio. O contraste foi agravado ainda pela desigualdade na distribuição dos bens culturais: a explosão de uma indústria do entretenimento, a facilitação do acesso aos meios de comunicação, com grandes redes de rádio e televisão submetidas a rigoroso controle ideológico durante o regime militar. Esta rede passou a ser um veículo de formação cultural das classes populares muito mais poderoso, eficiente e sedutor do que a escola, empobrecida e desmoralizada (inclusive nesses veículos), incluindo-se o desprestígio sistemático na mídia e no discurso das autoridades à figura do professor.

Uma avaliação da educação no país permite constatar a expansão da rede escolar, que acompanhou o conjunto da América Latina, atingindo a quase totalidade da população em idade escolar no Brasil. No entanto, as deficiências qualitativas desse ensino justificam-se, entre outros fatores, pelos baixos investimentos governamentais na área, conforme observa a pesquisadora Alba de Castro:

A persistência de índices alarmantes de repetência e evasão evidencia a ausência de uma Política de Educação que preconize um ensino de qualidade com investimentos expressivos na área. Os números demonstram que a educação brasileira está distante das prioridades nacionais. No ranking de gastos por aluno de 1ª a 4ª série feito pela Unesco, com base em dados de 92 países, o Brasil aparece em 56º lugar, atrás da Colômbia, do Uruguai e da Namíbia. Apesar da Constituição determinar um investimento de 25 % da receita de estados e municípios no ensino básico, o gasto público brasileiro com educação, segundo a Unesco, foi de 4,4 % do PIB em 2002, deixando o país no 77º lugar entre 133 países, empatado com o Paraguai e atrás de Gabão e Etiópia (*O Globo*, 2006) (CASTRO: 2008, p. 244-245).

A partir desses dados, pode-se concluir que, apesar de a Constituição de 1998 propor a educação como direito, a universalização do ensino foi conseguida com escolas em precárias condições e levanta a suspeita sobre suas finalidades: a mera “ocupação do tempo” de massas de crianças e jovens excluídos das possibilidades de ser beneficiados pelos projetos de expansão econômica para o futuro de diferentes governos do país? Ou, então, vitrine estatística para habilitar o país a responder a exigências internacionais e a receber recursos de agências estrangeiras de apoio ao desenvolvimento?

Observe-se que pouco depois da promulgação da Constituição de 1998, a década de 1990 será marcada no país pela implantação acelerada do modelo neoliberal que repercutiu enormemente no modo com que foi encarada, desde então, a educação pública:

A redução do gasto público na educação, preconizada pelo ideário neoliberal, norteia, a partir da década de 1990, no Brasil, a formulação e a gestão das políticas sociais. (...) A política de redução do gasto público encontra na

privatização um mecanismo eficiente para auxiliar no “saneamento” das contas públicas sem deixar de ofertar serviços. A expansão do ensino superior se deve, em grande parte, ao setor privado. Hoje mais de 70 % dos alunos de curso superior estudam em escolas particulares, um índice semelhante ao do Chile apontado como um dos mais altos do mundo (Schinkman, 2006 / Folha de São Paulo, 30/07/2006). (CASTRO: 2008, p. 245)

Portanto, nos últimos decênios, posteriores à “abertura democrática” e ao fim do controle absoluto sobre a produção cultural pelo regime militar, a expansão do ensino foi feita sem a consideração necessária ou controle das autoridades competentes sobre a qualidade deste. E a dicotomia entre ensino público e privado passa por nuances curiosas, criando uma desconfiança generalizada na população em relação à escola pública nos níveis fundamental e médio e o reconhecimento da superior qualidade das instituições públicas de ensino superior. Além disso, o Ministério da Educação e Cultura criou, mais recentemente, o PROUNI (Programa Universidade para Todos), através do qual o governo financia o ensino superior em instituição privada. Mas fica claro que esse instrumento possibilita, muitas vezes, o acesso a instituições que não apresentam condições de formar um indivíduo com reais possibilidades de competir no mercado de trabalho. Questiona-se frequentemente o fato do governo, desse modo, possibilitar o crescimento e legitimar instituições que fazem do ensino mercadoria sem maiores preocupações em oferecer condições adequadas para este seja para o corpo discente ou para o corpo docente (submetido a condições vis de exploração).

Por outro lado, nos últimos anos, alguns setores da opinião pública e do empresariado, parecem estar mais do que nunca atentos aos efeitos perversos desse modelo. Divulga-se o medo de que as condições de vida e formação cultural das classes populares seja uma ameaça à integridade física e à preservação dos bens materiais das camadas mais favorecidas a construção ideológica da “criminalização da pobreza” que foi sistematicamente divulgada desde os anos 1990, como subproduto do avanço do modelo econômico neoliberal, segundo apontam estudiosos como Loïc Wacquant (2000).

No momento atual, num país como o Brasil, em que parte do empresariado alardeia a necessidade de formação de mão de obra especializada para dar continuidade a uma pretensa expansão econômica, começa a se delinear a urgência da preocupação com as condições em que se dá a formação escolar. Esta, até então, era tema secundário, pois atendia à necessidade de formação de mão de obra qualificada, para alguns setores muito restritos, o que a rede privilegiada supria, e num exército de mão de obra desqualificada nos setores preponderantes das atividades econômicas no país.

Modelo que garantia, além disso, pouco potencial de organização e reivindicação das classes populares, submetidas ao noticiário de grandes redes de comunicação, que continuaram a exercer o monopólio quase total da informação, sem a competição da escola. Surgiu também a ponta do perigo da influência de outros aparelhos ideológicos pelo abandono ou enfraquecimento da parte do Estado na elaboração e implementação efetiva de projetos educacionais e culturais voltados para as classes populares. As igrejas evangélicas, algumas vezes demonstrando interesses dissonantes da elite política e econômica, ganharam poderes e se tornaram uma força alternativa dentro do aparelho do Estado e das comunidades periféricas.

Alba Zaluar aponta, uma preocupação de autoridades públicas e setores da sociedade civil com as deficiências da escola, incluindo a sua incapacidade de formar indivíduos capacitados para a leitura. A gravidade da questão é reforçada pelas estatísticas oficiais:

No Brasil, a despeito do discurso oficial e das reiteradas afirmações das famílias pobres ou ricas a respeito da importância da educação na formação do trabalhador e do cidadão, os resultados registrados pelo IBGE estão longe de ser satisfatórios: em 1990, o país tinha 3,4 milhões de jovens entre 10 e 17 anos analfabetos, sem falar nos analfabetos funcionais cujo número se desconhece (ZALUAR: 2004, p.80).

De seus comentários, pode-se deduzir que a motivação dominante nos projetos que vinham sendo implantados em resposta à constatação da falência do ensino público era o medo da violência potencial dessa população em crescimento sobre a qual não se exerceram os mecanismos de controle disciplinar:

Na década de 1980, a discussão sobre as falhas do sistema escolar tomou vários rumos, destacando-se porém a necessidade de “tirar a criança da rua” e, portanto, da possível criminalidade, dando-lhe formação educacional e profissional paralelamente à escola. Programas alternativos à escola, mas que complementavam as atividades aí desenvolvidas, predominaram em quase todos os estados do Brasil, visando principalmente à educação esportiva e à profissionalização (ZALUAR; 2004, p. 80).

Parece-me, no entanto, que é preciso discutir se a proliferação de Organizações Não Governamentais - um movimento talvez em vias de superação – não se constituiu sobretudo em um modo encontrado pela chamada sociedade civil, em que se incluem setores empresariais, de estabelecer uma interferência junto às classes populares alternativa ao Estado e fugindo, em grande medida a possíveis projetos governamentais e aos controles oficiais e regulações legais. Além disso, a crítica arrasadora às possibilidades do ensino formal entre os educadores de algumas dessas ONGS traduz o abandono das lutas pela melhoria do ensino público voltado para as classes populares e de responsabilidade do Estado. Tal situação pôde ser observada no desenvolvimento de

projetos que envolveram a parceria a UERJ com algumas dessas Organizações não Governamentais (PEREIRA: 2009). Como esses projetos, organizados no âmbito do Programa de Leitura da UERJ (LerUERJ) baseavam-se no desenvolvimento da leitura e ampliação das referências culturais de crianças, adolescentes e jovens de comunidades faveladas, foi possível observar muitas das práticas e representações que envolvem a escola, os educandos, as comunidades faveladas e os “trabalhos sociais” que nelas atuam. A partir dessas experiências e do acompanhamento do que se fazia no conjunto de ONGs voltadas para a educação e as atividades culturais, observamos um certo compromisso entre o discurso dominante em vários desses trabalhos – que tem como um de seus tópicos centrais a alegação da ausência de vinculações políticas - e a perspectiva neoliberal de retirar do Estado a iniciativa quanto à organização de todos os setores da sociedade, não apenas das atividades econômicas. Projetos sócio-educativos de grande parte dessas ONGs refletem também a prioridade concedida ao controle e ao adestramento – digamos adequando à linguagem em pauta quanto às medidas policiais no Rio de Janeiro – à “pacificação” nos meios populares, como procura demonstrar trabalho anterior de um dos autores deste texto (PEREIRA: 2006, p. 325-340).

Sobre a importância concedida às atividades esportivas nesses trabalhos sociais observa a desconfiança em sua eficácia até entre os professores envolvidos neles, diante do pouco interesse na preparação técnica do jovem para a competição esportiva: “Ainda no esporte, a idéia de que para pobre qualquer coisa serve predominou” (ZALUAR: 1994, p. 197). No entanto, o “trabalho social” não supre as deficiências da escola pública na população pesquisada por Alba Zaluar:

No entanto, a reivindicação de que a escola “para pobre” deixe de sê-lo é cada vez mais clara nas pesquisas de opinião pública, nas quais a educação empata em primeiro lugar com o salário melhor como demandas prioritárias. Nos projetos alternativos aqui analisados <em pesquisa publicada no livro *Cidadãos não vão ao Paraíso* (1994)> tanto os pais quanto os alunos não se opunham à escola nem os viam como substitutos para ela. Eram, isto sim, complemento ou extensão na perspectiva da educação integral, porém ainda pedindo, e não exigindo um ensino de alto nível técnico (ZALUAR: 1994, p. 196).

Alega-se, em grande parte desses projetos, que se pretende, com variadas atividades, quase todas voltadas para o artesanato ou o esporte, a “construção da cidadania” entre crianças e jovens que foram abandonados pelo poder público e freqüentam uma escola desorganizada e desmoralizada. A referência à “construção da cidadania”, no entanto, pelo que parece, pode ser traduzida, com base nos estudos de Pierre Bourdieu, como a aquisição de um “habitus” cultural. É preciso atentar para os aspectos irracionais envolvidos nessas disposições que norteiam as diferenciações e o

comportamento dos indivíduos na sociedade. Conforme observa Jessé Souza, “esse pano de fundo inarticulado permanece implícito, comandando silenciosamente nossa atividade prática e abrangendo muito mais do que a moldura de nossas representações conscientes” (SOUZA: 2006, p. 33). Por essas características, um contexto educacional que seja capaz de mudar disposições de “habitus” em um grupo deve ser pensado criticamente, tanto em relação a sua eficácia nessa proposta, quanto sobre a repressão e o silenciamento de traços inerentes à cultura dos educandos que serão inevitavelmente consequências desse processo.

A situação que se coloca nos meios urbanos brasileiros é cada vez mais extremada, porque nos bolsões de pobreza mais grave, a fragilidade da educação formal a elas destinada, como também uma estrutura familiar abalada pela instabilidade econômica, um meio social em que a legitimidade da autoridade é principalmente disputada entre os traficantes de drogas e os pastores evangélicos. As autoridades constituídas pela ordem pública, como a polícia, são encaradas como inimigos, devido ao uso indiscriminado da força e brutalidade no trato com a comunidade. Esses fatores de isolamento e dificuldades dos indivíduos se reconhecerem como pertencendo a círculos mais amplos, além da comunidade - a não ser outras populações também marginalizadas - ensejam a criação de um “caldo cultural” em que predominam valores avessos ou paralelos aos padrões e ditames da cultura oficial (aos valores introjetados pela educação e convivência social nas classes dominantes). O pertencimento a esses bolsões culturais se transforma em marcas identificáveis no corpo e no comportamento social de jovens e adolescentes, num fenômeno que ultrapassa divergências de conceitos ou ideologias (SOUZA: 2004, p. 33). A gravidade do problema se apresenta pelo fato de que a possibilidade de compartilhar do acesso a uma pluralidade de outras “subculturas” depende da viabilidade do diálogo entre essas disposições. Baseado no estudo de Taylor, Jessé Souza observa que existe uma noção de “dignidade” que “parece ser o fundamento profundo do reconhecimento social infra e ultrajurídico, o qual, por sua vez, permite a eficácia social da regra jurídica da igualdade, e, portanto, da noção moderna de cidadania” (p. 37). A partir dessa perspectiva, desenvolve a discussão em torno dos conceitos de “habitus primário” e “habitus precário”:

O habitus precário seria o limite do habitus primário para baixo, ou seja, seria aquele tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que, seja um indivíduo, seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo, podendo gozar de reconhecimento social com todas as suas dramáticas consequências existenciais e políticas (SOUZA: 2004, p.38).

Tais considerações de Jessé Souza sobre a radicalização da exclusão social – um processo que se aprofundou nas décadas de ouro do neoliberalismo até chegar a sua exaustão com a crise de 2009 – aproximam-se dos estudos de Agambem sobre os limites a que está submetida a ordem jurídica nas democracias ocidentais, submetida a princípios que remontam ao Direito Romano que possibilitavam deixar fora do âmbito de alcance do ordenamento legal do Estado algum setor da população consensualmente reconhecido como em condição “especial”. Explora, na explicação dessa lógica perversa, que justificou tanto a escravidão, como o Holocausto, como justifica na atualidade o tratamento concedido aos imigrantes nos países da Europa Ocidental. Ou seja, a condição que os romanos caracterizavam como de “homo sacer”: uma condição atribuída a certas categorias de indivíduos que os situava como “fora” da condição humana, e impedia até mesmo ser vítimas dos ritos sacrificiais. Esta situação percebida como a da “vida nua”, uma condição de existência de certo modo fora da cultura humana, justificava o desprezo e a suspensão da aplicação das leis em relação a eles – como se observa atualmente no discurso que motiva diversas práticas e políticas voltadas nas cidades brasileiras para contingentes da população favelada e indivíduos originados nesta, com base no potencial agressivo e nos traços de comportamento julgado anti-social (AGAMBEN: 2004, p. 139). Como exemplo da generalização dessa mentalidade entre a classe média e na relação das autoridades com a opinião pública, lembre-se de que não existe escândalo ou preocupação quando a mídia anuncia a morte pela polícia, em alguma incursão na favela, de um jovem ou adolescente por erro de avaliação sobre sua associação ao crime.

- Perspectivas da cultura nas favelas e nos bolsões de pobreza

Não se pode perder de vista no interesse atual da mídia e de muitos produtores de cultura pelos setores socialmente marginalizados da população que a pobreza transformou-se em mercadoria em muitos dos circuitos culturais brasileiros e mundiais. Essa guinada começou no Brasil com maior ímpeto nos anos 1990, substituindo o tratamento das manifestações da pobreza pelo viés político no Cinema Novo e na arte engajada dos anos sessenta.

Pensar nessa produção levanta alguns dos problemas seguintes: quanto às “representações” da favela e da periferia que essas obras divulgam; quanto aos mecanismos de produção acionados para a realização dessas obras; quanto ao perfil dos intelectuais responsáveis por essas obras; e, enfim, quanto às relações com os públicos a que se destinam. Problemas que se referem à transformação dessa produção numa

vertente do mercado de bens culturais, como também originados no tipo de redes de relações que possibilitaram se tornarem visíveis na cena cultural.

Paralelamente a essa discussão, coloca-se a pergunta quanto às possibilidades de expansão da produção literária nas classes populares. A que público ela se destinaria? Será que participar das convenções literárias não é se arriscar a se submeter a uma cultura hegemônica que possivelmente avaliará como inferior ou inadequada a seus cânones a tentativa de atingir um bom desempenho nos padrões do que é considerado “boa literatura contemporânea”?

Pretendemos investigar, em estudo conjunto, a hipótese de que essa produção procurou, acima de tudo, o reconhecimento fora das comunidades que alega “representar” (nos vários sentidos que comporta este termo). Alguns dos autores de maior visibilidade e que se transformaram em referências dessa “guinada cultural” conseguiram essa condição com a legitimação no mercado e nos circuitos consagrados de cultura; sem depender da força ou tamanho de algum circuito paralelo ou implodir muitas das regras do jogo das instâncias hegemônicas de legitimação cultural.

Será que este tipo de insistência na abordagem da favela segundo algumas referências comuns (o espaço privilegiado ou originário do tráfico de drogas, da violência desmedida etc) não conduz a um desgaste do potencial crítico e reforça os estereótipos sobre a questão social brasileira?

Outras indagações que norteiam nossa pesquisa junto a produtores de cultura em comunidades periféricas e faveladas se referem às alternativas possíveis que se colocam para essa onda de produções que conseguiu introduzir temática e imagens dos setores mais pobres da população em diferentes circuitos culturais. Imediatamente ligado a esse campo de questões, parece-nos importante discutir as possibilidades de formação de “intelectuais orgânicos” da favela na atualidade. Que tipos de vínculos esses intelectuais, produtores de cultura, divulgadores, comentaristas e avaliadores críticos do que se produz em suas comunidades, estabelecem ou estabelecerão com essa produção que conseguiu, de diferentes modos, inserir-se na indústria cultural? Além disso, como se configura a relação entre esse potencial nas classes populares e as redes de apoio à produção e difusão de cultura patrocinada pelo Estado? E a escola participa ou segue indiferente ao desenvolvimento desses processos transformadores da vida cultural nas comunidades faveladas e periféricas?

- Bibliografia:

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer; o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução: Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Tradução: Mariza Corrêa. Campinas/SP: Papirus, 1996.

CASTRO, Alba Tereza Baroso de. “Tendências e contradições da educação pública no Brasil: a crise da universidade e as cotas”. In: Boschetti, Ivanete et alii. *Política social no capitalismo: tendências contemporâneas*. São Paulo: Cortez, 2008. p. 242-259.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Lúcia Pondé Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1987.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Volume 2: Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

PEREIRA, Victor Hugo Adler. “Novas pedagogias do oprimido: a arte e a cultura como instrumentos de construção de sujeitos subalternos”. In: Jobim, José Luís; Peloso, Silvano (org.). *Identidade e Literatura*. Rio de Janeiro / Roma: de Letras / Sapienza, 2006.

PEREIRA, V. H. A.; LIGIÈRO, Z.; TELLES, N. *Teatro e dança como experiência comunitária*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2009.

PERROTTI, Edmir. “A leitura como fetiche”. In: Barzotto, Valdir Heitor (org.). *Estado de leitura*. Campinas/SP; Mercado de Letras / Associação de Leitura do Brasil, 1999. p. 125-148.

SCHWARTZMAN, Simon et alii. *Tempos de Capanema*. Rio de Janeiro: Paz e Terra / FGV, 2000.

SOUZA, Jessé. “A gramática social da desigualdade brasileira”. In: Idem (org.). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

WACQUANT, Loïc. *Los cárceles de la miséria*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2000.

ZALUAR, Alba. *Cidadãos não vão ao paraíso*. Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

ZILBERMAN, Regina. *Sociedade e democratização da leitura*. In: Barzotto, Valdir Heitor (org.). Idem. p. 31-46.

